RAMIRO DE MAEZTU

DEFENSA DEL ESPIRITU

Estudio preliminar
de
ANTONIO MILLAN PUELLES

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

RAMIRO DE MAEZTU

DEFENSA DEL ESPIRITU

Estudio preliminar
de
ANTONIO MILLAN PUELLES

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DEFENSA DEL ESPIRITU

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política.* (Segunda edición.) Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.

2. THEODOR HAECKER: *La Joroba de Kierkegaard.* (Segunda edición.) Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y nota biográfica sobre Haecker de RICHARD SEEWALD.

3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* (Segunda edición.)

4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* (Tercera edición.) Premio Nacional de Literatura 1949.

5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).*

6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.) Estudio preliminar de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.

7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1950.

8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición, aumentada.)

9. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Tercera edición.)

10. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.* (Tercera edición.)

11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.* Estudio final de ENRIQUE FUENTES QUINTANA.

12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.*

13. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.* Prólogo de ANGEL LÓPEZ-AMO.

14. DUQUE DE MAURA: *La crisis de Europa.*

15. RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración.* (Segunda edición.)

16. JOSÉ VILA SELMA: *Benavente, fin de siglo.*

17. AURELE KOLNAI: *Errores del anticomunismo.*

18. ANGEL LÓPEZ-AMO: *El poder político y la libertad. La Monarquía de la reforma social.* (Segunda edición.) Premio Nacional de Literatura 1952.

19. AMINTORE FANFANI: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.*

20. RAFAEL CALVO SERER: *La configuración del futuro.*

21. CHRISTOPHER DAWSON: *Hacia la comprensión de Europa.*

22. RAFAEL GAMBRA: *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.*

23. JOSÉ CORTS GRAU: *Estudios filosóficos y literarios.*

24. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *La estética del idealismo alemán.* Selección y prólogo de OSWALDO MARKET.

25. JOHN HENRY CARDENAL NEWMAN: *El sueño de un anciano.* Traducción, nota biográfica, prólogo y glosa de ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA.

26. JUAN DONOSO CORTÉS: *Textos políticos.*

27. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: *La Monarquía tradicional.*

28. ALVARO D'ORS: *De la guerra y de la paz.* Premio Nacional de Literatura 1954.

29. THEODOR HAECKER: *El cristiano y la historia.*

30. VICENTE MARRERO: *La escultura en movimiento de Angel Ferrant.*

31. JORGE VIGÓN: *Teoría del militarismo.*

32. PETER WUST: *Incertidumbr y riesgo.*

33. FLORENTINO PÉREZ EMBID: *Nosotros, los cristianos.* (Segunda edición.)

34. FRITZ KERN: *Derechos del Rey y derechos del pueblo.* Estudio preliminar de ANGEL LÓPEZ-AMO.

35. JOSÉ IGNACIO ESCOBAR, JORGE VIGÓN, EUGENIO VEGAS LATAPIÉ: *Escritos sobre la instauración monárquica.* Prólogo y epílogo del MARQUÉS DE VALDEIGLESIAS.

36. ANTONIO PACIOS, M. S. C.: *Cristo y los intelectuales.*

37. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *Textos sobre España.* Selección, estudio preliminar y notas de FLORENTINO PÉREZ EMBID.

38. HENRI MASSIS: *La vida intelectual de Francia en tiempo de Maurras.*

39. CARLOS CARDÓ y JOSÉ ROMEU FIGUERAS: *Tres estudios sobre literatura catalana.*

40. FRIEDRICH HEER: *La democracia en el mundo moderno.* Prólogo de VICENTE MARRERO.

41. GOETZ BRIEFS: *Entre capitalismo y sindicalismo. Situación crítica de la asociación obrera.*

42. SIR CHARLES PETRIE: *La Monarquía en el siglo XX.* Prólogo de JORGE VIGÓN.

43. RUSSELL KIRK: *La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos.*

44. JOSÉ TORRAS Y BAGES, JUAN MARAGALL, FRANCISCO CAMBÓ: *La actitud tradicional en Cataluña.* Prólogo de LUIS DURÁN Y VENTOSA. (En prensa.)

45. ERIK VON KUEHNELT LEDDIHN: *Libertad o igualdad. La disyuntiva de nuestro tiempo.* (En prensa.)

46. RAFAEL CALVO SERER: *Política de integración.*

47. ANTONIO MILLÁN PUELLES: *Ontología de la existencia histórica.* (Segunda edición.)

48. VICENTE MARRERO: *Picasso y el toro.* (Segunda edición.

49. GUILLERMO MORÓN: *El libro de la fe.*

50. VICENTE MARRERO: *Maeztu.* Premio Nacional de Literatura «Menéndez Pelayo» 1955.

51. CARDENAL ISIDRO GOMÁ Y TOMÁS, Arzobispo de Toledo. Primado de las Españas: *Pastorales de la guerra de España.* Estudio preliminar de SANTIAGO GALINDO HERRERO.

52. MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *La filosofía española.* Selección e introducción de CONSTANTINO LÁSCARIS COMNENO.

53. JOSEPH DE MAISTRE: *Consideraciones sobre Francia.* Estudio preliminar de RAFAEL GAMBRA.

54. JORGE VIGÓN: *Años de indecisión.*

55. JOSEF PIEPER: *Sobre el fin de los tiempos.*

56. RAMIRO DE MAEZTU: *Frente a la República.* Selección y estudio preliminar de GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA.

57. FRAY JOSÉ LÓPEZ ORTIZ, O. S. A., Obispo de Túy: *La responsabilidad de los universitarios.*

58. KARL VOSSLER: *Romania y Germania.* Traducción y estudio preliminar de JOSÉ LUIS VARELA.

59. WALDEMAR GURIAN: *Bolchevismo. Introducción al comunismo soviético.*

60. KARL LÖWITH: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente.* Traducción y estudio preliminar de FERNANDO MONTERO.

61. SANTIAGO GALINDO HERRERO : *Los partidos monárquicos bajo la Segunda República.* (Segunda edición.)

62. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA : *Sociología del Africa negra.*

63. MARIANO BAQUERO GOYANES : *Prosistas españoles contemporáneos. Alarcón, Leopoldo Alas, Gabriel Miró, Azorín.*

64. JOSÉ MARÍA PEMÁN : *Cartas a un escéptico ante la Monarquía.* (Cuarta edición, con una nueva introducción y un juicio crítico por RAMIRO DE MAEZTU.)

65. ADOLFO MUÑOZ ALONSO : *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo.*

66. FLORENTINO PÉREZ EMBID : *En la brecha.*

67. HANS ACHINGER, JOSEPH HÖFFNER, HANS MUTHESIUS, LUDWIG NEUNDÖRFER : *Los seguros sociales.*

68. CARLOS CORONA : *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV.*

69. I. M. BOCHENSKI : *Los métodos actuales del pensamiento.*

70. MANUEL GARCÍA MORENTE : *Ideas para una filosofía de la Historia de España.* Estudio preliminar de RAFAEL GAMBRA.

71. ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA : *Estudio sobre la amistad.*

72. JUAN VÁZQUEZ DE MELLA : *Regionalismo y Monarquía.* Selección y estudio preliminar de SANTIAGO GALINDO HERRERO.

73. JOSEF PIEPER : *La Prudencia.*

74. RUSSELL KIRK : *Un programa para conservadores.*

75. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS : *La prudencia política.* (Tercera edición.)

76. JESÚS PABÓN : *Franklin y Europa.*

77. JOHANNES MESSNER: *El experimento inglés del socialismo.*

78. GUILLERMO LOHMANN VILLENA: *Menéndez Pelayo y la Hispanidad.*

79. BERTRAND DE JOUVENEL: *La Soberanía.* Traducción y prólogo de LEANDRO BENAVIDES.

80. HANS SEDLMAYR: *La revolución del arte moderno.* Con un apéndice enciclopédico y bibliográfico, por W. HESS.

81. GOETZ BRIEFS: *El problema sindical ayer y hoy.*

82. MARTÍN ALMAGRO: *El hombre ante la historia.*

83. ANTONIO APARISI Y GUIJARRO: *En defensa de la libertad.* Selección y estudio preliminar de SANTIAGO GALINDO HERRERO.

84. RAMIRO DE MAEZTU: *Defensa del espíritu.* Estudio preliminar de ANTONIO MILLÁN PUELLES.

85. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *Discurso a los universitarios españoles.* (Segunda edición aumentada.)

86. I. M. BOCHENSKI: *El materialismo dialéctico.*

87. LUIS ARNALDICH, O. F. M.: *El origen del mundo y del hombre según la Biblia.*

88. HERBERT AUHOFER: *La sociología de Jaime Balmes.*

89. FEDERICO SOPEÑA: *Historia de la música española contemporánea.*

MANUALES DE LA

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

1. *La Pedagogía contemporánea.* (Segunda edición, corregida y aumentada), por EMILE PLANCHARD, Profesor de la Universidad de Coimbra. Traducción y adaptación por VÍCTOR GARCÍA HOZ, Catedrático de Pedagogía en la Universidad de Madrid.

2. *Geografía General, Física y Humana.* (Segunda edición), por ANDRÉ ALLIX, Rector de la Universidad de Lyon. Traducción y adaptación por JOSÉ MANUEL CASAS TORRES, Catedrático de Geografía en la Universidad de Zaragoza.

3. *Fundamentos de Filosofía* (dos volúmenes), por ANTONIO MILLÁN PUELLES, Catedrático de Filosofía en la Universidad de Madrid.

4. *Fundamentos de política económica,* por WALTER EUCKEN. Traducción de JOSÉ LUIS GÓMEZ DELMAS.

5. *Teología dogmática* (tomo I), por MICHAEL SCHMAUS. Profesor de la Universidad de Munich. (En prensa.)

RAMIRO DE MAEZTU

DEFENSA DEL ESPIRITU

Estudio preliminar
de
ANTONIO MILLAN PUELLES

Ediciones Rialp, S. A.
Madrid, 1958

Depósito Legal, M. 747-1958

A. G. BENZAL - HARTZENBUSCH, 9, MADRID

ESTUDIO PRELIMINAR

No es esta *Defensa del espíritu* —digámoslo de entrada y sin rodeos— un estudio teológico, ni una investigación de estricta filosofía teorética. Otras eran, sin duda, las miras de su autor. Y, sin embargo, todo ello informa decisivamente a este libro. Cada una de las páginas, aun las más anecdóticas e incidentales, guarda la alta tensión de un noble espíritu resuelto a no quedarse en la verdad a medias de los hechos, cualesquiera que fueren su urgencia o gravedad. A tal extremo, que sin ser Maeztu ningún profesional de la filosofía, y haberme yo forzado a discernir con criba muy estrecha el sorprendente y vario alcance de su pensamiento, me quedaría con un postrer escrúpulo si encubriera o velara esta evidencia: la seriedad—la penetración también—de la presente apología del espíritu es incomparablemente superior a la de tantas impugnaciones de éste, que en el turbio mercado de la fama usufructúan el título de un rigor impecable.

Pero el empeño de Maeztu en esta obra tiene, como antes dije, otro carácter que el de la pura y simple especulación. Más que de defender abstractamente la existencia del ser espiritual, se trata aquí, en efecto, de salvar su concreta y real «persistencia», comprometida en un ámbito histórico muy definido y preciso, por inmediatas e ineludibles asechanzas. Al encuentro de ellas va directamente esta «Defensa», cuyo inicial y más urgente significado es, por lo tanto, el de una voz de alerta a los que duermen o no quieren ver. Ellos son, ante todo, los defendidos por el vigilante celo de Maeztu.

Pero es tan estrecho el cerco, y ha penetrado tanto el adversario en las desguarnecidas plazas del espíritu, que muchos se preguntan si hay algo todavía que defender, ni si existió de veras en alguna ocasión. Ante este desalentado escepticismo, que enerva de antemano todo intento de pulsar las más íntimas fibras de la voluntad, es ya al entendimiento a lo que hay que acudir, antes que su definitiva postración deje a aquélla completamente inerme. Y he ahí por qué, cuando las circunstancias más parecen pedir las soluciones prácticas y los remedios positivos y concretos, hay un hombre que se pone a teorizar y se dedica, limpia y serenamente, a convencer a los otros de que, a pesar de todo, aun existe el espíritu, de que éste no podrá jamás dejar de ser, y de que en él reside la única forma del poder auténtico, hasta tal punto, que la misma fuerza de sus enemigos no es, en suma, otra cosa que espíritu encubierto y más o menos conscientemente pervertido.

La defensa «abstracta» del espíritu surge, así, vitalmente enraizada en dos defensas concretas, a las que,

a su vez, refuerza y estimula. Por un lado se enlaza a la idea de que el espíritu es, siempre, un verdadero poder. Por otro, y como en reverso, se halla articulada al pensamiento de que el verdadero poder es, siempre, espíritu. De esta manera, si por una parte se dirige a levantar de su manifiesto abatimiento a los que están a punto de negar un espíritu en cuyo poder apenas creen, por otra, en cambio, quiere proteger de su latente, pero no menos grave, debilidad a los que han sucumbido a la tentación de adorar un poder cuya profunda esencia espiritual ignoran o falsean.

En consecuencia, aunque el intento de Maeztu no sea estrictamente especulativo, tampoco cabe considerarlo puramente polémico. Tanto los que se tienen por amigos, como los que se creen enemigos del espíritu, son aquí defendidos, no atacados, según sus respectivas conveniencias. La ecuación del poder y el espíritu no es solamente un arma para aquéllos, sino el escudo con que pueden éstos ampararse de su más implacable adversario: el que ellos mismos llevan dentro de sí. Es, en definitiva, la profunda unidad de la caridad lo que hace explicable la paradoja de una y la misma defensa para el amigo y para el enemigo. Esencialmente, ambos se encuentran en un mismo riesgo: la pérdida del espíritu. Su diferencia sólo es de grado, y presupone una escisión idéntica, bien que inversamente dirigida: la del espíritu y el poder. Ya que si es grave que los amigos de éste lo separen de su verdadera raíz vital, no lo es menos el que los amantes del espíritu tengan sus fervores tan medidos, que se contenten con una inoperante reverencia, igualmente lejana del poder del espíritu y del espíritu del poder.

I. LA REALIDAD DEL ESPIRITU

En la profunda articulación del poder y el espíritu se halla, efectivamente, una de las claves principales para la comprensión del pensamiento de Maeztu y, desde luego, la fundamental de su sagaz *Defensa del espíritu*. Pero ello, lejos de resolvernos la cuestión del sentido total de esta obra, nos fuerza a plantearnos un nuevo interrogante. ¿Cuál es—conviene ahora que nos preguntemos—la realidad que Maeztu trata de defender bajo la equívoca denominación de «espíritu»? ¿En qué acepción, explícita o velada, hay que tomar, para entender realmente a nuestro autor, el proteico vocablo en que se cifra no sólo su doctrina, sino la de tantos y tan dispares pensadores?

Confieso, en general, mi prevención al empleo actual del prestigioso término. Y no quiero ocultar que la sentí también cuando por vez primera tomé el presente libro entre mis manos. Es esta del «espíritu», en efecto, una

voz sospechosa en muchos labios, desde que el abandono o desconocimiento de la más clara y pulcra tradición filosófica de Occidente vino acompañado de un gradual proceso de secularización de los más recios términos teológicos. Prescindamos aquí de la cuestión de cuál de estos fenómenos haya condicionado al otro. Lo que hace al caso y no se puede dudar es que la voz «espíritu», rica ya en acepciones y matices antes de los hechos mencionados (si bien entonces recogía su amplio vuelo en una unidad jerárquica y de analogía), padece hoy una frenética equivocidad, más peligrosa, a veces, que la negación de su sentido obvio e inmediato. Y lo que lleva al colmo a este paroxismo semántico es la existencia de todo un repertorio de doctrinas, uno de cuyos empeños esenciales parece consistir, precisamente, en la depuración de la idea del espíritu por su enfrentamiento radical a la noción de «naturaleza». Vale la pena que nos detengamos a considerarlo.

Naturaleza-espíritu.

La división, no antítesis, «naturaleza-gracia» envolvía en el primero de sus términos la idea del espíritu creado. Era, por supuesto, una distinción teológica, aunque bien conocida de los filósofos, que no dejaron de beneficiarse de ella. Pero al quedar vacante su segundo término en los que habían perdido o menospreciado la fe, la idea del espíritu fué desplazándose, saliendo de su órbita primera y tendiendo a ocupar el lugar que había ya la costumbre de ceder a la noción de una cierta «sobre-naturaleza». No cabe duda de que el «espíritu» se prestaba a ello en cierto modo. Hay en su signo básico,

la libertad, algo enigmático y hasta naturalmente misterioso, que podía servir de sucedáneo laico de la gracia. Y fué, en efecto, a través de la libertad, como el espíritu —se entiende aquí un espíritu finito, y, muy concretamente, el humano—pasó a ser contrapuesto a la naturaleza y colocado por encima de ella. Veamos de qué forma.

Pero antes de proseguir, deshagámonos brevemente de un equívoco. Que el espíritu es irreductible y superior a la naturaleza «material» no constituye un descubrimiento de la filosofía moderna. Por otra parte, la distinción entre los actos libres y los puramente naturales había sido formulada por la Escuela; y no parece que ello, por sí solo, hubiera de exigirle un gran esfuerzo. Pero ni ésta oponía la libertad a la naturaleza en general, ni creía tampoco, por lo tanto, que la naturaleza material fuese la única. Por el contrario, admitía ciertamente una naturaleza espiritual, a la que consideraba libre. No le ocurría, en suma, lo que a tantos filósofos modernos, para los cuales hay una invencible oposición entre naturaleza, de una parte, y libertad o espíritu de otra.

¿Por qué esa oposición? ¿Qué motivos existen para creer absurda la noción de una naturaleza espiritual? Es fácil responder a estas preguntas. Son los mismos motivos que pudiera haber, y de hecho se alegan, para excluir la idea de una naturaleza libre. Con más detenimiento del que ahora conviene, me he ocupado en otra ocasión con este mismo tema [1]. Reducido a sus líneas esenciales, lo que entonces decía puede ser formulado del siguiente modo. Es indudable que la libertad sig-

[1] Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica* 2.ª ed. Biblioteca del Pensamiento Actual, 1955.

nifica, de suyo, indeterminación, plasticidad y agilidad entitativas. La idea de naturaleza implica, en cambio, la de algo permanente, sujeto a una estructura o provisto de ella y, por lo mismo, en ese sentido, fijo y determinado. Si los conceptos de naturaleza y libertad se consideran dentro de un mismo plano o nivel óntico, el del comportamiento, de tal manera que por aquélla se entiende un operar esencialmente previsible, y por ésta, en cambio, el que no se sujeta a tal determinación, nadie podrá negar que se trata de cosas inconciliables o formalmente contradictorias. No tenía, tampoco, otro sentido la distinción «escolástica», antes mencionada, entre lo puramente natural y lo que ya merece ser llamado libre.

Pero es el caso que naturaleza y libertad no tienen por qué ser tomadas solamente como modos o tipos de comportamiento; ni es esta forma de considerarlas la más atinada y clara. Antes que un modo de comportamiento, naturaleza es aquello de donde éste, unívoca o libremente, emerge. Así lo entendió Aristóteles, y, con él, toda la gran tradición de la filosofía occidental. Pensada de este modo, la naturaleza se nos aparece como «sub-stancia» del comportamiento, como raíz de donde éste brota. No se halla, por tanto, en el mismo plano que la libertad. La libertad no puede ser sustancia. No la es, siquiera, el propio comportamiento a que ella afecta, como tampoco, en general, ninguno, pues todo proceder lo es *de* un sujeto, al que como accidente inhiere y determina. Dicho de una manera breve: la capacidad de actuar libremente es, en el sujeto que la tiene y del que emanan los respectivos actos, un accidente al que mantiene o soporta una sustancia, que es la naturaleza. Esta, por tanto, puede decirse libre, en la me-

dida en que no se confundan estas dos nociones : ser libre y ser la libertad misma. La libertad no es la naturaleza en que radica, como tampoco es la blancura este papel, aunque este papel sea blanco.

¿Y es que acaso se puede concebir una libertad finita sin una estructura o modo fijo y determinado de ser, en el que inhiera? Pero insistamos cuanto sea preciso : ¡no se confunda el plano de la sustancia con el del accidente! Ni se incurra tampoco en la ingenuidad de creer que, por ello, queda la libertad desprestigiada. Cosas tan importantes como la salud física y aun la misma gracia sobrenatural son accidentes, ónticamente hablando, sin que con ello quiera darse a entender que, en el sentido axiológico, deba tomárselas por «accidentales». Mucho «importa», sin duda, la libertad, aun la poca y precaria de que dispone el hombre, pero no se «soporta» a sí misma, no es, a pesar de todo, una sustancia, y, en consecuencia, necesita de ésta.

El espíritu humano es—en tanto que espíritu—libre, dueño de sí. Pero en tanto que meramente humano, o, si se quiere, por ser la suya una libertad finita, pertenece al haber de una naturaleza en la que, con otros ingredientes, constituye y realiza una unidad dinámica y estructural. No está añadido al cuerpo. Ni se superpone o agrega, tampoco, al alma. En realidad, y por ello es posible la unidad esencial de nuestro ser, lo que en el hombre hay, como principio sistematizante de su varia y compleja estructura, es un alma espiritual, parte formal y determinativa de su ser, que, como quiera que lo superior contiene eminentemente el poder o virtud de lo inferior, también determina y rige las más modestas operaciones humanas.

Desarraigado de la naturaleza en la que inhiere, que-

da fluidificado nuestro espíritu, a la manera de una corriente de acontecimientos sin un sujeto estable y permanente. Deviene, para decirlo de una vez, pura y simple «historia». Lo cual no es otra cosa que el resultado lógico de tratar realidades metafísicas—así son las del ser y operar de nuestro espíritu—con métodos meramente positivos.

¿Y a qué se iba a llegar por tal camino, sino al espectro equívoco, o a la contrafigura, de lo que tanto se quería exaltar? Tan encumbrado sobre la naturaleza, tan aséptico y libre se intentó concebir el espíritu—al propio tiempo que se guardaba la ropa de las cautelas positivistas—que no es de extrañar que, al cabo, todo se halla reducido a fingir una sombra evanescente, un flujo sin sustrato, un mero repertorio de fenómenos.

Espíritu y alma.

Tales eran las causas de mi prevención al estridente uso, en nuestros días, del prestigioso y venerable término. De ahí, también, mi recelo al empezar a leer la presente *Defensa del espíritu*. Abierto al pensamiento de su época y en constante diálogo con él. pudo Maeztu, como tantos otros, haber sufrido la tentación de un espiritualismo equívoco y desmedulado. Pero es aquí, por cierto, donde hay que señalar una de las más gratas y relevantes sorpresas de este libro. Lejos de abandonarse a la corriente, arrolladora a veces, del historicismo y fenomenismo al uso, Maeztu se detiene a contemplarla; y recogiendo en ella lo que de verdadera espiritualidad aún sobrenada y flota, acierta, en gran medida, a disponerlo en el amplio sistema de la filosofía del ser, o, dicho en una forma más con-

creta, dentro de una psicología y de una metafísica que, aun en la movediza condición humana, admiten los derechos de la sustancia y de lo permanente. Y ello sin confusión ni disimulo, utilizando clara y abiertamente un viejo léxico que dista mucho de haber gastado su fecundidad de expresión.

A la pregunta ¿qué entiende por espíritu Maeztu? debe, pues, responderse distinguiendo entre Espíritu y espíritu. Pero si nos ceñimos a este último, también es clara la contestación, cuando acerca del nuestro, o puramente humano, nos interrogamos. Para Maeztu, es el «alma espiritual». Veamos varias pruebas que, sin lugar a dudas, lo confirman. Al referirse a las grandes empresas capitalistas que se dedican a halagar los instintos y adormecernos el espíritu, dice, como en resumen, de ellas, que «no se proponen otra cosa que hacer olvidarnos de que tenemos *alma*». Tratando de la mutua conexión de la defensa del ser individual y de la del social, se expresa de esta suerte: «pelear cada uno de nosotros por que el *modo espiritual del alma* prevalezca en nuestra propia economía es combatir por la supremacía del espíritu en el gobierno de las sociedades, o cuando menos nos conducirá a ello de modo indefectible». O este otro texto: «el mundo empieza una gran pelea por el reino del espíritu, que es, para cada uno, la que hemos de sostener para el valor supremo del *alma* sobre los demás bienes». Y este otro: «Para mostrar lo que puede hacer por nosotros el cultivo del espíritu y el culto del espíritu, no hay sino que pensar un momento en lo que es nuestra alma espiritual...». Basten estos ejemplos, que cabría aumentar [2].

[2] Solamente recuerdo una ocasión en que Maeztu parezca

Sobre la base de esta concepción del espíritu humano, del propio y personal de cada hombre, es posible captar en su sentido exacto lo que cabría llamar el «antinaturalismo» de Maeztu. Sería muy fácil desfigurarlo; bastaría, en efecto, concebirlo como una expresión de la moderna antítesis de la naturaleza y el espíritu. En realidad, es cosa muy distinta. La continua protesta de Maeztu contra el naturalismo sería incompatible con su idea del espíritu como parte o aspecto superior del alma, si llevara consigo la separación, en nuestro ser, de lo que en este hay de libre agilidad espiritual y de lo que posee como sustancia fija y permanente. Lo que Maeztu entiende por naturalismo no es, empero, una tesis de psicología o de metafísica, sino una doctrina ética. Naturalistas son, de esta manera, quienes para el gobierno de nuestra conducta dan la consigna de un biologismo puro, que exalta los valores de la vida instintiva, de los impulsos ciegos y elementales del animal humano. No es preciso, para ello, negar que el hombre tenga naturaleza. Basta con ignorar o suprimir la naturaleza espiritual de nuestro ser, aunque se admita en él otra más baja, compartida con los irracionales. Por lo demás, un ab-

aquí distinguir entre espíritu y alma. Es aquella en que, refiriéndose a la obra de Nicolai Hartmann sobre el problema del ser espiritual, afirma que «la filosofía de la historia no debería contentarse con estudiar *a priori* los modos posibles de intervención del espíritu en la historia, sino que deberá extenderse a los del alma, la vida y la materia». Tras las pruebas que he aducido antes, y las muchas que el lector podrá encontrar, la ocasional distinción que ahora señalo puede ser explicada admitiendo que el término «alma» es tomado, en el texto que acabo de reproducir, como significando el alma humana en sus potencias o facultades no libres, las que no se hallan, por así decirlo, en la cima de nuestra espiritualidad, aunque formen con ella un mismo ser y de algún modo la condicionen.

soluto antinaturalismo, no sólo ético, sino también psicológico y metafísico, que en el hombre prescinda de toda naturaleza, no es apto para formular ética alguna. Deberá limitarse a aceptar la igualdad de derechos de todos los estímulos de una libertad ciega y sin norte.

El espíritu humano—alma espiritual—, de que Maeztu habla, es libertad. El hombre tiene una naturaleza libre. Porque ser libre no significa hallarse enteramente vacío de toda constitución, ni que si ésta es realmente poseída nada tenga que ver con la libertad misma, como si ambas se redujeran a yuxtaponerse en un simple agregado, desprovisto de auténtica unidad. Pero a esa libertad que el hombre tiene precisamente *por* naturaleza y como enraizada y asentada *en* ella, puede seguirla otra, libremente adquirida. Si la primera nos ha sido dada, la segunda es objeto de conquista; y hay entre ambas una conexión tal, que justamente nos ha sido dada la primera para que conquistemos y alcancemos la segunda.

Ello no es posible sin esfuerzo. No basta ser naturalmente libre, ni usar, de cualquier forma, de esa primaria y espontánea libertad. Porque el uso de ella no está garantizado, por sí mismo, de todo falseamiento y extravío existencial. Aun cuando se viva en el error y se camine fuera de las sendas de nuestra humana autenticidad, esa libertad sigue existiendo. De ahí que en todo momento sea posible restaurar nuestra vida, orientarla de nuevo, según las *verdaderas* exigencias de nuestro modo espiritual de ser. Mas para ello es preciso que la «verdad» gobierne a la existencia, lo que, a su vez, requiere que ésta llegue, de hecho, a aprehenderla y a acatar sus mandatos y dictámenes.

Doble sentido de la «disciplina», por cuya virtud se hace patente que la verdadera vida humana es, en suma, un vivir en la verdad. Ella nos hace libres, si a ella nos hacemos y ajustamos, desligándonos de otros intereses.

Así entiende Maeztu la libertad del alma espiritual del ser humano. A mi modo y estilo me he permitido exponerla. Permítase también, para mostrar la fidelidad de mi interpretación, que ahora anticipe dos elocuentes textos: *a)* «(Y) si pensamos que el alma es, de hecho, agente libre y no siervo, el ideal inmediato que le propongamos no ha de ser la libertad, sino precisamente aquella disciplina con que ha de merecer y conquistar la libertad. Entre la libertad instrumental o de hecho y la libertad ideal o final, media un aprendizaje que no nos podemos saltar a la torera. Stuart Mill se engañaba al esperar la verdad de la libertad; tenemos que desandar lo andado y reconocer humildemente que sólo la verdad nos hará libres»; *b)* «La libertad es libertarnos de la servidumbre del pecado. Mas para ello necesitamos conocer la verdad. Y ésta es la causa de que siempre que se nos ha prometido la libertad, sin exigírsenos la verdad al mismo tiempo, haya fallado lamentablemente el propósito libertador. A la conquista del alma, mejor dicho, a la majestad del alma, sólo por el camino de la verdad se llega».

Naturaleza, verdad, libertad.

Frente a la concepción desarraigada y ametafísica de la libertad, la idea que Maeztu se hace de ésta viene

a asignarle un doble fundamento. Para la libertad que él llama instrumental, la que la Escuela denominaba «física», en el sentido de meramente natural (*physis* = natura), el alma, o, si se quiere, en último término, la naturaleza humana. Para la que él designa con el nombre de libertad ideal o final—la libertad «moral» de la terminología escolástica—, la verdad. Naturaleza y Verdad: tal es el doble quicio de la libertad humana. Privarla de él es fingir un espectro, para el que con tanta o más razón que la que al excluir el problemático espíritu de los idealistas asistía a Schopenhauer y sólo a medias entendió Ortega, sería valedera la irónica pregunta: «*Wo ist der Bursche?*»: ¿dónde está ese mozo? Separada de toda naturaleza y privada de la luz de la verdad, la libertad humana se aniquila, desaparece en las tinieblas del vacío.

No es una fortuita coincidencia que la naturaleza humana y la verdad sean, *conjuntamente*, el fundamento de la genuina libertad de nuestro ser. Vivir en la verdad, conforme a ella, es desplegar las posibilidades más profundas de nuestra naturaleza espiritual: liberarnos, por tanto, de los lazos con que la aprisionan la ignorancia y el ejercicio indisciplinado de la libertad instrumental o física. Maeztu insiste en ello, y no pretende sólo demostrarlo, sino que lo ilustra y acompaña con toda suerte de apelaciones a la literatura y a la historia. Dejémoslas intactas, para que ellas nos hablen por sí mismas, cuando haya cesado este preámbulo y la voz de Maeztu suene sola, con todos sus registros y matices. Pero ahora extraigamos el esquema lógico en que aquéllas se insertan, como las ramas en un mismo tronco.

La verdad que libera a nuestro ser es, de un modo

inmediato, la de la propia naturaleza humana, la que expresa su esencia y nos revela su íntimo sentido. El hombre necesita vivir de ella, para que sea auténtica su vida. He aquí un sencillo texto de Boecio, citado por Maeztu: «la natura humana es mejor, si se conoce, que todas las criaturas; si no, peor es que la bestia; que a los otros animales no saberse es natural; al hombre es cosa viciosa». No es suficiente al hombre tener una naturaleza espiritual. Le es preciso también que la conozca. O dicho de otra forma: es vida humana la que no sólo tiene esta naturaleza de una manera puramente física, sino que la posee también de un modo «intencional», cognoscitivo. Lo que equivale a afirmar que nuestro ser no es auténticamente si ignora la verdad de lo que es. Si así no aconteciera, no sería, en efecto, plenamente, un ser espiritual. Mas ¿cómo llega el hombre a saber esto?, ¿qué es lo que le conduce a la verdad de lo que él mismo es?

Antes dijimos que es la verdad de nuestra misma naturaleza la que de un modo inmediato nos libera. Conviene ahora añadir, respondiendo a las últimas preguntas, que lo que *mediatamente* hace posible nuestra liberación es *toda* verdad, cualquier verdad. Tal es el pensamiento de Maeztu; veámoslo en sus puntos cardinales.

No es el alma humana—lo formal y más alto de la naturaleza que tenemos—capaz de conocer directamente lo que ella misma es. «No podemos verla cara a cara». Pero nos es dado adquirir de ella un conocimiento reflexivo, no porque en sus turbias aguas la refleje el incesante curso de la vida, sino más bien al contrario: precisamente, por la reflexión sobre la quietud y eternidad de esas «estrellas fijas» que son

las verdades, toda verdad, cualquiera. Aun la que se refiere a algo temporal, es, como verdadera, eterna. «Si digo, por ejemplo, que esta conferencia la pronuncio un 7 de enero, refiero la verdad a un accidente temporal, pero no por ello deja de ser eterna la verdad de la proposición». Esa eternidad de las verdades es lo que reflejamente nos conduce a la conciencia de nuestra dignidad, a la autoposesión del divino valor de nuestra alma: porque «¿cómo podríamos gozar de las estrellas, si no estuviéramos hechos de su luz?»

Todo el razonamiento de Maeztu puede esquematizarse, valiéndonos de sus mismas expresiones, si ponemos en fila y reunimos en un solo bloque estos tres breves textos originariamente separados por las fecundas connotaciones de que su autor les dota: *a)* «estamos en contacto inmediato, en este mundo, en esta vida, con la eternidad, por un agujero, si se quiere, por una rendijita, pero con un mundo que no cambia, ni muere, ni se pudre: con la eternidad»; *b)* «la verdad nos hace libres, porque al reflexionar sobre su carácter de eternidad sentimos que nos ha puesto en contacto positivo con las cosas eternas»; *c)* «y al pensar en que ello no sería posible si no participara mi alma, por su naturaleza, de esos valores eternos, me encuentro con que se nos devuelve, por así decirlo, la conciencia de lo que hay de dioses en nosotros».

Si el hombre, en cuanto tal, no poseyera naturaleza alguna, no sería, específicamente hablando, otra cosa, que un puro flujo de acontecimientos. Esencialmente inestable, ¿cómo podría abrirse al eterno valor de la verdad? Para participar de este valor, aunque sea en dosis mínima, es preciso que exista una conaturalidad y proporción entre la verdad aprehendida y el ser

que la aprehende. Pero ello no es posible si no hay en él un «elemento de constancia», si se reduce a un puro devenir. La participación *gnoseológica* del valor permamente de la verdad exige la participación *entitativa*. Es, por lo mismo, un síntoma y una prueba de ella. De este modo, Maeztu, al tiempo que establece la íntima conexión de los dos fundamentos, antes señalados, de nuestra libertad, proporciona un fortísimo argumento contra el fenomenismo historicista. No somos sólo un río de fenómenos, porque puede alumbrarnos la incorruptible luz de la verdad. Y es justo advertir que este argumento, que Maeztu emplea, aunque toma en préstamo sus bases a la especulación agustiniano-tomista, al apriorismo kantiano y a la descripción husserliana del conocimiento, es, sin embargo, original y plenamente suyo en la certera y oportuna aplicación a la defensa de la naturaleza inmutable de nuestra alma, frente a los que quieren disolverla en las aguas del puro acontecer.

Es, sin duda, muy pobre la participación del alma humana, la que sólo se da naturalmente, en la inextinguible luz de la verdad. Pero ella basta para garantizar a nuestro ser el enigmático equilibrio de una armoniosa, aunque mínima, plenitud. No lo abandona Maeztu a la mutilación historicista, bien que para ello tenga que humillar la inteligencia ante lo que él estima la realidad positiva de un misterio: «el alma del hombre es constancia y mudancia al mismo tiempo... el alma del hombre es una chispa en que el ser y el devenir se unen en un ser mismo... en el alma del hombre se juntan la eternidad y el tiempo».

Maeztu y Kant.

Sorprende que Maeztu halle también en Kant un punto de partida para la busca y revelación del espíritu. Tal vez pudiera hasta escandalizar. Las sendas de la verdad son extrañas a veces y, en ocasiones, insospechables. Mas lo que siempre importa es evitar que sea farisáico nuestro escándalo. Con la perfecta sencillez de estilo en que suele engastar su lúcida ironía, García Valdecasas nos advierte: «No sé si habrá quién encuentre motivo de escándalo en este punto de partida de la trayectoria espiritual de Don Ramiro. A ese hipotético escandalizado sólo cabría decirle que el hecho ahí está y que los caminos de Dios son siempre los mejores» [3].

Por lo demás, hay que tener en cuenta los tres hechos siguientes, que ayudarán a moderar nuestra sorpresa. El primero de ellos es que Maeztu no fué inconsciente de las dificultades de su punto kantiano de partida. El segundo, que no se encuentra sólo en el empeño de empezar por Kant para llegar a conclusiones propias, muy remotas de éste y próximas, en cambio, a la tradición de la filosofía de la Escuela. Y el tercero, que tampoco Maeztu tuvo por único mentor a Kant, ni siquiera en cuestiones epistemológicas, sino que recogió las enseñanzas del pensamiento fenomenológico de Nicolai Hartmann y las del tomismo de J. Maritain, con las que fué elaborando y corrigiendo los resultados de su primera lec-

[3] Cfr. Alfonso García Valdecasas, *Maeztu y el espíritu de verdad*. «ABC», del 2-XI-1952, número extraordinario, dedicado a Maeztu.

tura de la «Crítica». A la vista de los hechos mencionados, no sería exagerado decir que la inspiración kantiana de Maeztu constituyó más bien un punto de partida psicológico, un reactivo y estímulo para su propia doctrina, que no una base propiamente lógica de ella. Veamos separadamente estos tres hechos.

Al entusiasmo que le produce la doctrina kantiana de la existencia de los juicios sintéticos *a priori* sigue, sin embargo, en nuestro autor, la perfecta advertencia de los obstáculos que el propio Kant levanta para la empresa de la revelación del alma espiritual. Maeztu empieza por señalarlos en los resultados negativos a que durante el siglo XIX llega el pensamiento de la «Crítica»: «Es verdad que la fama ulterior de Kant no se debe a su defensa de los juicios sintéticos *a priori*, sino a haber condicionado su validez al dominio de la experiencia y éste a los fenómenos o apariencias que caen en el campo de nuestra observación, mientras que las cosas en sí mismas supone Kant que son incognoscibles, por lo que la filosofía kantiana ha contribuído mucho más durante el curso del siglo XIX a propagar el escepticismo respecto del espíritu que a asegurar el tesoro de nuestro conocimiento apriorístico».

Ya en estas palabras se percibe que no es para Maeztu casual el giro agnóstico de la teoría kantiana en su inmediata exégesis y evolución, sino algo radicado en ella misma y que, de una manera explícita y directa, dimana del empirismo fenomenista que contiene. Pero Maeztu no se limita a una vaga conciencia de ese agnosticismo, o a un simple reconocimiento ocasional. Su actitud es clara y decidida: «El propio Kant había hecho cuanto pudo por redu-

cir la posible trascendencia de estos juicios sintéticos *a priori*. Si la primera parte de la «Crítica» de la razón pura es una afirmación de estos juicios, la segunda y tercera no se proponen sino limitar su aplicación. Kant dice que no es posible inferir del «yo pienso», que puede acompañar a todas nuestras representaciones, ninguna cualidad respecto de nuestro yo pensante, porque ello sería convertir el sujeto en objeto, cosa imposible, por lo mismo que acompaña a todo nuestro pensar, y pasar del mundo de los fenómenos al de los «nóumenos», lo que a su juicio no podía intentarse con éxito».

Otros pensadores—y con esto tocamos el segundo hecho a que antes me refería—, también conscientes de los escollos del sistema kantiano, han intentado, asimismo, aprovecharlo, en la medida de lo posible, para beneficiar con él doctrinas muy opuestas a las del propio Kant y, como ya dijimos, próximas, en cambio—a veces, materialmente idénticas, al menos en la intención—, a las del pensamiento de la Escuela. Max Scheler y Nicolai Hartmann fundan la ética material de los valores, tomando como punto de partida el apriorismo de Kant y eliminando, por el contrario, su formalismo. Desde el propio seno de la Escuela, J. Maréchal y sus seguidores tratan de encontrar al apriorismo kantiano un sentido integrable en una auténtica filosofía del ser, aproximándolo a los derechos del «intelecto agente» aristotélicotomista y limpiándolo, en cambio, de las adherencias subjetivas y fenomenistas que lo empañan. Y De Vries, S. J., llega hasta mantener que el llamado principio de causalidad es un juicio sintético *a priori*. Por su parte, Maeztu cifra en el apriorismo lo esencial de su punto kantiano de

partida, admitiendo, bajo la influencia, sobre todo, de Hartmann, que no es necesario el resto. Tras haber aludido, en texto ya citado, a las derivaciones del kantismo en el curso del siglo XIX, dice abiertamente: «Pero numerosos pensadores han pensado que lo fundamental de Kant es el apriorismo».

Cuál sea la manera en que Maeztu entiende ese apriorismo es cosa que muy pronto hemos de ver. Pero antes, aunque sea brevemente, fijemos la atención en los otros mentores de Maeztu. Los más eficaces de ellos son, indudablemente, como ya señalé al registrar el tercero de los hechos mencionados, Hartmann y Maritain. Dos pensadores de muy diverso estilo, ciertamente, pero que están de acuerdo en rechazar la concepción del conocimiento como una operación fabril, elaboradora o productora de su objeto. Hartmann hace ver a nuestro autor que hasta el mismo problema del conocimiento queda escamoteado, si no se supone en este último una relación a un ser distinto del pensar e independiente de él. Maeztu, sin embargo, no pasaría del mero positivismo de las esencias, en el que como en torre de marfil queda la fenomenología aprisionada, si no se decidiera a dar un paso hacia adelante para llegar, de un modo decidido, a un auténtico realismo trascendente. En ese paso le ayuda Maritain. De él aprende Maeztu la doctrina tomista del conocimiento como autoperfección del cognoscente que de una manera intencional deviene lo conocido, y la teoría de las especies impresa y expresa; con lo que se responde y satisface a las condiciones epistemológicas de la unidad y dualidad, a un tiempo, del sujeto y objeto del conocer. Kant, Hartmann, Maritain: tales son los maestros efectivos de nuestro pensador, continuamen-

te abierto a toda suerte de estímulos y poco dado, a pesar de la hondura y sinceridad de sus convicciones, a ningún tipo de sectarismo partidista. (*Soy Duero, de todas las aguas bebo*. Cuando en España Scheler ejercía un verdadero cacicato intelectual, la única voz que hace justicia a Hartmann es la de Maeztu; ella es también la que nos pone en contacto con el pensamiento anglosajón).

Pero volvamos al punto más difícil: la interpretación que Maeztu hace del apriorismo de Kant. Y lo primero que hay que advertir, si comenzamos por examinar la significación de los juicios sintéticos *a priori* para nuestro autor, es que lo decisivo y trascendente de ellos consiste, justamente, en que son apriorísticos, no en su carácter sintético. Lo que entusiasma a Maeztu es, esencialmente, la doctrina de que el conocimiento no se explica tan sólo por la experiencia. Ve en esto una fisura para escapar al angustioso cerco puesto a nuestro espíritu por empiristas y materialistas. Para él, la significación del apriorismo es, en definitiva, ésta: que no somos realmente meros cuerpos en los que el conocer no fuera más que el eco de los cuerpos circundantes. «Probablemente lo que yo buscaba al estudiar la filosofía es que al ciencia me confirmara y esclareciera en mi creencia en la existencia del espíritu». La afirmación kantiana de los juicios sintéticos *a priori* constituye, de suyo, un ataque al empirismo, forma epistemológica usual de las doctrinas materialistas. No es de extrañar, por tanto, que Maeztu la acoja y trate de sacar partido de ella. Pronto, como ya vimos, se hace cargo de las dificultades que hay en el mismo Kant para llevar a cabo íntegramente sus propósitos. Pero Maeztu no retrocede. Como otros pensadores, ve

en el apriorismo una preciosa joya que es menester guardar a toda costa. Hay un hecho innegable, que Kant señala con perfecta lucidez: los juicios universales y necesarios no pueden, como tales, ser explicados sólo por nuestra experiencia, que es siempre singular y contingente. Y esto es lo que, en verdad, interesa a Maeztu, lo que realmente le importa y le subyuga.

No deja de ser cierto que, al referirse a sus estudios kantianos y exponiendo también las personales meditaciones a que ellos le movieron, Maeztu acepta el carácter sintético de los juicios que habían llevado a Kant al planteamiento de toda su Crítica. Tras los ataques de Brentano y Balmes, se hace muy difícil admitir la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Pero ya hemos visto cómo un pensador más rigurosa y obligadamente técnico que Maeztu, el citado De Vries, no los excluye, antes bien, considera, por cierto, como uno de ellos nada menos que al principio de causalidad, sin que por ésto crea verse atado a las consecuencias ulteriores de la teoría kantiana. También es cierto que Maeztu las rechaza.

Y, sobre todo, aun prescindiendo de la opinión que mantengamos acerca de la existencia de juicios *a priori* que hubieran a la vez de ser sintéticos, es indudable que para Maeztu lo importante no es que sean sintéticos estos juicios, sino únicamente que son *a priori*. Con ello basta para excluir el empirismo materialista, y sólo así se entiende que no tenga Maeztu inconveniente, al atacar a éste, en valerse, por cierto, de la mostración de la índole apriorística del juicio analítico que me he permitido subrayar en el siguiente texto: «Nuestro pensamiento nos enseña—dice por vía de

ejemplo del amplio apriorismo que defiende—a conformarnos a la manera de abrise las puertas. Según los materialistas, es la puerta misma la que nos enseña a echarnos atrás cuando se abre por donde nos hallamos. Pero si empezamos a sospechar, como Kant nos enseña, que el conocimiento de los modos de la puerta comienza con la experiencia, pero no viene todo él de la experiencia, porque *la puerta es la puerta*, y ello implica el juicio *a priori* de la identidad, tendremos que acabar, pensando con Santo Tomás, que la verdad es la adecuación del intelecto a la cosa, según la cual el intelecto dice que es lo que es, o que no es lo que no es».

El pleno desarrollo de ese apriorismo mínimo y esencial que Maeztu defiende a todo trance, y al que acertadamente cree compatible con el realismo de la inteligencia, nos llevaría, como de la mano, a la doctrina del intelecto agente, considerado por Santo Tomás como una participación de la infinita y eterna luz divina. No podemos entrar en pormenores. Pero aunque tampoco entre Maeztu en ellos, es justo consignar su diferencia última con el Kant agnóstico y fenomenista. El apriorismo personal de Kant es un relativismo antropológico, en el que la verdad queda pendiente del estatuto de la subjetividad humana. Para Maeztu, en cambio, el apriorismo lleva, en último término, a lo Absoluto, a Dios, al paso que revela nuestro espíritu; y el sujeto depende de la verdad, sin la que no podría brillar para nosotros, en la penumbra de la experiencia, la universalidad y la necesidad del ser. Tal es la razón de que Maeztu, discípulo de Kant, sea, a la vez, un adversario suyo. «Desde el

primer momento de mis estudios kantianos entreví que si nuestro espíritu puede pensar en lo que está fuera del tiempo, tiene que estar en contacto con ello, y si ello es forma suya, la consecuencia ineludible es que las formas de nuestro espíritu tienen sus raíces en la eternidad y sólo de la eternidad pueden venir».

II. EL QUEHACER DEL ESPIRITU EN LA HISTORIA

Considerada en sus dimensiones filosóficas más esenciales y hondas, la obra que estudiamos nos presenta, si la queremos ver de un modo panorámico, en su íntegra y cabal fisonomía, dos aspectos centrales que mutuamente se complementan. El primero de ellos, del que hasta ahora hemos venido ocupándonos, tiene por tema la naturaleza del espíritu subjetivo, esto es, la manera de ser del alma espiritual que el hombre tiene. No es ella mera historia, puro acontecer de una libertad desarraigada y sin base. Hemos visto, al contrario, que el espíritu humano inhiere en nuestra propia naturaleza y sólo vive, cuando es auténtica su vida, sobre la roca firme de la verdad. Pero aunque nuestro espíritu no pueda ser historia, ni mucho menos una historia cualquiera, tiene, sin embargo, la incumbencia de intervenir en ella, es decir, de forjarla, de acuerdo con su propia condición. Y este es el segundo

de los aspectos que hay que señalar en la obra de Maeztu.

No nos ha sido dado nuestro espíritu para que por ahora lo guardemos: potencial de reserva que en la otra vida habrá de actualizarse. Que nuestra alma sea, por naturaleza, espíritu, tampoco quiere decir que todo lo hayan hecho por nosotros. Pensar que el hombre es, por naturaleza, espíritu no significa que no deba esforzarse, como si todo se lo hubieran dado, para vivir de un modo espiritual. Mejor sería entonces entender que carece de tal naturaleza y que va siendo espíritu merced a los esfuerzos personales que le levantan de su condición primera. Por lo menos, sería más eficaz; y tal vez haya en ello una disculpa para los que, a pesar de no admitir que el hombre tenga, por naturaleza, espíritu, parecen, sin embargo, prescribirle fines propios de él. Mas así, como el hecho de tener una libertad instrumental o física no nos exime de la adquisición de la libertad ideal o moral, antes por el contrario, sólo tiene sentido en la medida en que para ello sirve, tampoco el poseer naturalmente espíritu puede descargarnos de la obligación de hacer con él historia, para vivir más espiritualmente cada vez; sino que es fuente de esa obligación y a ella, por esencia, se endereza. Y es que del mismo modo en que, sobre una libertad que es medio hay otra que es un fin, también existe en nuestro ser humano la posibilidad de distinguir entre el espíritu que naturalmente somos y el que, a modo de fin, hemos de procurar llegar a ser. «La creencia en el espíritu como finalidad—dice Maeztu—tiende todo el tiempo a libertarnos, para que pueda actuar como causa verdadera de la historia, en su capacidad creadora y conservadora».

No es bastante atenerse a que la historia sólo el espíritu la puede hacer. Es preciso añadir, inversamente, que el espíritu ha de hacer historia, intervenir en ella, para llegar a ser de un modo pleno lo que de una manera incoativa, y por naturaleza, es. Tres son las condiciones que, en el texto que acabo de citar, establece Maeztu para ello: la primera, que sea libre el espíritu (con libertad, se entiende, no ya solamente instrumental, sino moral o ideal); la segunda y tercera, respectivamente, las que él denomina capacidad creadora y conservadora de ese mismo espíritu.

Las ideas de Maeztu sobre la intervención del espíritu en la historia, no son, sin embargo, el resultado de una elaboración abstracta y puramente formal, sin apoyo efectivo en la realidad misma de los hechos. Tiene Maeztu, por el contrario, ante sus ojos un ejemplo concreto y definido, un prototipo o canon de la eficacia y virtualidad histórica del espíritu: la Hispanidad. Y ésta, no como forma lógica y cerrada, sino en su dimensión histórica y viviente, como algo que tuvo un apogeo y hoy se halla en declive, pero que, porque vive, es aun capaz de renovar su no extinguida fuerza. La «filosofía de la historia» de Maeztu tiene su centro y como sujeto de atribución en la idea-fuerza de la Hispanidad. Fué ésta, en su pretérito apogeo, no por virtud de algún impersonal «espíritu objetivo» que primero la hizo y la deshizo luego; sino merced a la cacapacidad creadora del espíritu subjetivo y personal de un puñado de hombres que podían actuar como verdaderas causas de la historia porque eran dueños de él, en la medida, al menos, en que lo intentaban, Y si más tarde la Hispanidad decae, es, sobre todo,

pura y simplemente, cualesquiera que fuesen las causas exteriores, porque el espíritu subjetivo de los herederos de esos hombres careció de la fuerza o de la libertad que habrían sido precisas para conservarla íntegramente.

Por eso, pues, porque está claro que la Hispanidad se explica, tanto en sus momentos culminantes, como en los de declive, por la acción directa y personal de los hombres concretos que la hicieron, sin que sea preciso recurrir al *fatum* de un espíritu objetivo de inapelables fallos, puede tener Maeztu la esperanza de que un día recobre su ímpetu primero.

Hegel, Marx, Hartmann.

En la *Defensa de la Hispanidad* Maeztu había mantenido esta esperanza. Ahora, en la *Defensa del espíritu*, reflexiona sobre ella y trata de comprobar la solidez de sus fundamentos. El historiador abre paso al filósofo. «Que la Hispanidad es un espíritu (...) que lo tenemos medio abandonado (...) que nos es posible recuperarlo íntegramente... He ahí otras tantas tesis que en mi libro he procurado defender de un modo histórico y por analogías, pero que han de buscar sus cimientos en la filosofía y que no podrán sostenerse si sus fundamentos no son firmes». De ahí la atención de nuestro pensador a las principales concepciones de la moderna filosofía de la historia. Movido por la necesidad de contrastar con ellas su teoría de la Hispanidad, pasa revista, muy especialmente, a las ideas de Hegel, Marx, Hartmann. Su estudio, claro está, no es analítico. Tiene que ir a lo esencial y más entrañable,

a lo que realmente le interesa para un esclarecimiento filosófico del espíritu de la Hispanidad y de la posibilidad de la esperanza en ella. Posee, en cambio, un limpio esquematismo que acierta a perfilar en breves trazos los fundamentos de las teorías estudiadas y a formular, en síntesis, una crítica nerviosamente aguda y penetrante.

La teoría hegeliana y la marxista son incompatibles con la firme esperanza de Maeztu en el espíritu de la Hispanidad. La primera, en efecto, al concebir la historia como la obra de un «espíritu objetivo» que sigue un curso puramente lógico e inexorable, no concede a los hombres otra intervención sino la que se adapta, aunque lo ignoren ellos, a la absoluta y ciega necesidad del Ser. Ella hace y deshace, irremisiblemente, las culturas, los pueblos, las determinaciones todas de la historia. Y son nuestras pasiones, no la verdadera libertad, inconciliable con esa impersonal necesidad, la que nos hace instrumentos de los planes del espíritu objetivo. Imposible, por ello, rehacer, por mucho que queramos esforzarnos, lo que ya ha devorado el hambre de Saturno, lo que ese espíritu inapelablemente ha superado. Ni siquiera podríamos disponer de las pasiones que serían precisas. «Si el espíritu objetivo lo es todo en la historia, hemos de ver en él, al mismo tiempo, la causa de nuestra grandeza y la de nuestra decadencia, con lo que hemos de despedirnos de toda fundamentación para nuestra esperanza, ya que el espíritu objetivo no obedece más que a su propia necesidad lógica y no se cuida para nada de nuestras oraciones».

Si Maeztu cree posible la esperanza en el espíritu de la Hispanidad es, ante todo y presupositivamente,

porque confía en el poder del espíritu subjetivo de los hombres. Y así como este espíritu queda absorbido y sojuzgado «por arriba» en la filosofía hegeliana, Marx lo ata y encadena «por abajo», ya que reduce todas sus manifestaciones a la condición de simples epifenómenos de la subestructura económica de la historia. Lo que Hegel asigna al espíritu objetivo, Marx lo concede, con idéntica fatal necesidad, a esa subestructura. En definitiva, es lo mismo. En ambos casos, la virtualidad del espíritu subjetivo humano, que tiene por condición su libertad, queda radicalmente suprimida. «Si Marx tiene razón y el espíritu de los pueblos, sus modos de pensar, sus juicios de valoración, sus sentimientos, ilusiones, etc., no son sino la superestructura que surge fatalmente de sus relaciones de trabajo y propiedad, entonces no tiene el menor sentido cuanto hemos dicho sobre el espíritu de la Hispanidad, ni cuanto pudiera decirse sobre el espíritu de otro pueblo o conjunto de pueblos, y tendrían razón aquellas gentes que desdeñan las cosas del espíritu porque no es el espíritu quien determina el ser histórico, sino éste, y especialmente el económico, quien señala sus rumbos a la historia».

Más aceptable le parece, en cambio, la doctrina de Hartmann. También admite éste el poder del espíritu objetivo; pero le impone tales limitaciones, que viene a concluir con el absolutismo que había alcanzado en Hegel. No sería difícil señalar algunas vacilaciones en la exposición que Maeztu hace de la doctrina de Hartmann, especialmente en lo que atañe a su confrontación con la filosofía hegeliana de la historia. Justo es reconocer que ellas existen, pero no lo es menos afirmar que dejan, en sustancia, inalterado el sentido

y valor de su argumentación. Porque, en resumen, de lo que se trata es de ésto : de que el espíritu subjetivo de los hombres actúe con libertad y, por lo mismo, como verdadera causa de la historia; o lo que es igual : de que, aun cuando esté condicionado—no es, efectivamente, un espíritu absoluto—por diversos factores y concausas, sea de veras él quien, contando con ellos, dé a la historia su curso y pueda, por lo tanto, conocerse como individualmente responsable de él. Ahora bien : esto no cabe duda de que Hartmann lo admite. Su espíritu objetivo no es la abstracta y automática Razón en que cree Hegel y que, servida por las pasiones de los hombres, va inexorablemente en pos de una Libertad desentendida del humano albedrío. El espíritu objetivo a que se refiere Hartmann no actúa por sí mismo en sus distintas configuraciones. Unicamente es en la medida en que lo conocen y lo quieren espíritus subjetivos. Posee, por así decirlo, un ser de segundo grado. Niega Hartmann—así lo ve Maeztu claramente—que sea «una sustancia detrás y encima de los individuos. Es puramente interindividual; ónticamente es secundario. Necesita el sostén del individuo».

Consecuente con ello, entiende Hartmann que puede ser erróneo el abandono de una creación histórica determinada; como admite, también, la posibilidad de su renacimiento. Se explica que Maeztu haya acogido jubilosamente esta doctrina que confirma su idea y su esperanza de la Hispanidad. Y ello hasta en algunos pormenores realmente insospechables. Así en el caso de la teoría de Hartmann sobre las épocas «de ilustración». No resisto al deseo de reproducir la traducción de Maeztu : «en ella se coloca la razón en el lugar de la fe y de la piedad tradicionales, pero es una razón

muy estrecha: la de la utilidad y el sentido común. Proclama la mayoría de edad del espíritu humano, pero por dentro, carece de ideales elevados que puedan sustituir o superar a los tradicionales, y acaba por conducir a una concepción vulgar del mundo (el materialismo) y a una moral carente de ideas (la utilitaria)». Volviendo a lo fundamental y más genérico, lo que inclina a Maeztu a conceder una amplia adhesión a las teorías de Hartmann es, sobre todo, el dilatado margen de agilidad que éste atribuye al espíritu subjetivo de los hombres. Todo lo contrario, exactamente, de aquella inercia histórica de Hegel, en virtud de la cual una vez que el espíritu objetivo ha hecho sucumbir una determinada creación o forma histórica, nada es posible hacer por restaurarla.

Pero Hartmann no es para Maeztu más que un punto de apoyo. El autor de la *Defensa del espíritu* no puede prestar al del *Problema del ser espiritual* una adhesión total y sin condiciones. Sería, en efecto, erróneo pensar que las ideas del primero se limitaran a constituir un simple trasunto de las del segundo. Para Maeztu, la doctrina de Hartmann, valiosa en la medida en que corrige a Hegel, adolece, no obstante, de los defectos que brevemente vamos a examinar. El más importante de ellos es la creencia en el espíritu objetivo, aunque, como antes vimos, éste difiere mucho del espíritu objetivo hegeliano, hasta el punto de ser considerado como algo ónticamente secundario y, en consecuencia, menesteroso del sostén de los espíritus subjetivos y concretos.

Era urgente volver sobre este punto. En varias ocasiones, y siempre siguiendo a Maeztu, he utilizado antes la expresión «espíritu de la Hispanidad» y otras de

cuño análogo. Tal vez el lector se haya extrañado. ¿Son compatibles esas expresiones con la tesis, aquí sustentada, de la identidad, para Maeztu, de la idea del espíritu con la del alma humana, personal y concreta en cada caso? Defender un espíritu «de la Hispanidad» ¿no es ya aceptar, de hecho, una forma de espíritu objetivo?

Mucho nos equivocaríamos si creyésemos que la cuestión es un puro escrúpulo terminológico. Debajo de ella hay un problema real. Maeztu no dejó de planteárselo. Es el mismo problema que afecta, en general, a la idea del «espíritu objetivo», tanto en la forma exasperada y rígida en que lo entendió Hegel, como en la mitigada y relativa en que Hartmann lo acepta. En ambos casos, trátase, en efecto, de la idea de un espíritu inconsciente que, si bien necesita de los brazos y de las cabezas de los hombres para que se actualice su virtud, rige y gobierna a éstos en la historia.

Hay ciertamente una considerable diferencia entre la teoría hegeliana y la de Hartmann. Ya vimos que antes que Maeztu la advirtió. Hegel da al espíritu objetivo un dominio despótico. Hartmann, por el contrario, deja a salvo la libertad humana. No obstante, ambos coinciden en creer que el espíritu subjetivo de los hombres, sea de un modo fatal, sea libremente, ha de plegarse, para que haya historia, a un inconsciente espíritu objetivo. Pero esto es lo que Maeztu no se resigna a aceptar. Y no porque no admita que el espíritu humano deba someterse a ningún otro Espíritu, ni porque niegue toda virtualidad histórica al que emana del nuestro como una cierta «objetivación». Precisamente ocurre todo lo contrario. Maeztu cree en la Providencia, que es espíritu, pero Espíritu consciente.

Y no rechaza el espíritu «objetivado», que son las mismas obras de los hombres, sus creaciones, ideas, instituciones, las cuales, aunque no constituyen formalmente espíritu, son expresiones de él y, por lo tanto, algo originariamente espiritual, hasta tal punto que, recogidos por nuestra conciencia, son factores concretos de desarrollo histórico. Sólo en este sentido habla Maeztu del «espíritu de la Hispanidad», cuando emplea estos términos en la acepción más rigurosa y técnica.

Puede admitirse que el «espíritu objetivado», obra del hombre, influye, a través de la educación, en las decisiones humanas. Tal influjo no es más que la acción indirecta que unos hombres ejercen sobre otros. Y no existe, en rigor, otra forma de acción espiritual entre los hombres. «El espíritu individual requiere, para actuar, el *objetivado* (...). Al enseñar la madre a su hijo las primeras palabras, lo hace transmitiéndole objetivaciones espirituales por medio del sonido (...). Sin forma de *objetivación* no se puede transmitir el espíritu.»

También cabe aceptar, en un nivel más alto, que el espíritu humano siga de hecho, aunque no lo penetre, el plan de una Providencia que quiere y sabe respetar su libertad. Pero lo que Maeztu no se resigna a creer es que sea un espíritu inconsciente quien, en definitiva, rija al hombre. «No hay repugnancia en admitir la Providencia de Dios, porque se trata de un espíritu y de una conciencia infinitamente superiores a los nuestros. Tampoco hay indignidad en suponer que no hay más espíritu en el Universo que el de los hombres, aunque entonces tendríamos que pasar por el absurdo lógico de suponer que la conciencia viene de la inconsciencia. Pero pensar que, además del espíritu

individual de los hombres, hay otros espíritus inconscientes, que son el espíritu «objetivo» de cada nación, que impone su determinada misión a los hombres. equivaldría a suponer que un espíritu inconsciente sirve de guía al espíritu consciente y que es el ciego, un ciego poderoso, pero ciego, el que conduce al lazarillo». En suma: de los tres tipos de espíritu, el subjetivo, el objetivo y el objetivado, que Hartmann moviliza para llegar a un esclarecimiento de la historia, Maeztu entiende que está de sobra el segundo o, por lo menos, que ocupa el lugar de Otro, el Espíritu pura y simplemente dicho: en términos históricos, la Providencia.

Quizá pueda pensarse que Maeztu, al rechazar el espíritu objetivo, tanto el de Hegel como el de Hartmann, emplea una argumentación más psicológica que propiamente lógica. Y la verdad es que se vale de expresiones que, tomadas de un modo literal, justificarían estas sospechas. Otra cosa es el fondo que tras ellas hay. Así, por ejemplo, reflexionando sobre el sentido de su crítica a Hartmann, dice que «toda ella se reduce a mostrar la repugnancia que la dignidad del hombre siente para aceptar que los destinos humanos estén fijados por el espíritu objetivo, que es un espíritu inconsciente».

En un pensador que no admitiera la doctrina realista del conocimiento y limitase la validez de éste a la exhibición de puras apariencias, la dignidad del hombre, que Maeztu entiende rebajada si se la subordina a un espíritu ciego, no podría ser una verdadera «esencia» provista de exigencias objetivas, puramente aprehendidas por el sujeto que la conoce, no introducidas o proyectadas por él. ¿Qué garantía podría haber en-

tonces de que tal dignidad no fuera más que una simple ilusión, sobre la que no cabe edificar ninguna verdad sólida y segura? Pero es el caso que, cuando Maeztu habla de la dignidad del hombre, lo hace refiriéndose al valor de una naturaleza, la de nuestro espíritu, a la que entiende como una esencia realmente captada por nuestro poder de conocer. Las exigencias y repugnancias de ella, aunque también se nos manifiesten con el tono y calor del sentimiento, son exigencias y repugnancias reales, ónticamente dadas, objetivas. Son subjetivas, sí, en tanto que conciernen a una esencia cuyo modo de ser es, justamente, la subjetividad; pero no en el sentido de un subproducto irreal de esa subjetividad entitativa. Y no es de extrañar que en el hombre, espíritu consciente, lo que de una manera real y ónticamente dada pertenece a la esencia que él posee, reverbere en la forma de una cierta intuición emocional en la que el alma, calladamente y aunque de un modo oscuro, se compenetra y funde consigo misma. Pero esto nos llevaría a otro asunto, que no nos toca ahora examinar.

La razón objetiva, por la que niega Maeztu la subordinación de nuestro espíritu a otro que sea inconsciente, está apuntada en el símil del ciego y el lazarillo. Lo superior no debe someterse a lo inferior, y lo inconsciente es, en cuanto tal, menos que lo consciente. No diría yo que Maeztu no haya sufrido alguna vez la tentación de considerar la Hispanidad como un cierto espíritu objetivo, en un sentido, al menos, próximo al de Hartmann. El lector podrá ver que en sus comienzos la actitud de Maeztu ante este espíritu es, prácticamente, aunque de un modo equívoco, la de una aceptación. Aun la misma doctrina hegeliana ejerce sobre él un

4

atractivo que se refleja en las siguientes frases, en las que se entrecruzan dos preocupaciones muy distintas: «si no existe en alguna forma eso que Hegel llamaba «espíritu objetivo» y que se caracteriza en que puede ser común a todos los hombres de un país, o también si el pasado es pasado de tal suerte que ya no puede influir en el presente, ni en el porvenir, el pensamiento central de mi obra (se refiere aquí a la *Defensa de la Hispanidad*) se viene irremediablemente al suelo».

Tampoco se ha mantenido aquí, en ningún momento, que, como Minerva de la cabeza de Júpiter, así, entera y perfecta, haya surgido de la mente de Maeztu, su teoría del espíritu en la historia. Por el contrario, uno de los encantos no siempre comprendido, alguna vez, incluso, falseado, de la obra de Maeztu es la sinceridad con que éste muestra las incidencias de un pensamiento en efectivo curso y gestación. Pero el lector advertirá también que hay un claro punto de llegada. Este, como ya vimos, no es la admisión del espíritu objetivo, sino, a lo sumo, la del «objetivado», que al cabo constituye una obra humana, un producto de espíritus conscientes que, a su través y mediante el rodeo de la educación, se coligan y juntan en la historia. Y este espíritu objetivado no es un verdadero agente histórico, sino una condición para que actúen los espíritus subjetivos, los cuales, a su vez, y vistas ya las cosas en un último plano metafísico, son libres instrumentos de un Espíritu supremo y absoluto, causa primera de ellos y de todo ser y acontecer.

Hegel había entrado a saco en la idea, esencial y hondamente cristiana, de la Providencia. Su espíritu objetivo no es más que el eco racionalista de ella. Aunque confuso y muy apagado, conservaba ese eco

algo de la grandeza de la primitiva voz original. La noción del espíritu objetivo es todavía en Hegel una idea metafísica, bien que la teología correspondiente sea de una rudeza inadmisible. Hartmann priva a esa idea de todos sus alcances metafísicos. La reduce a una simple categoría fenomenológica, imprescindible para la intelección de la Historia. De esta suerte, abre paso a una mayor y más verdadera actuación de los espíritus subjetivos; y tal es la razón, como hemos visto, de que, puesto a elegir, Maeztu prefiera en este punto a Hartmann. Pero sigue con Hegel en la afirmación de un Espíritu supremo, por el que la Historia últimamente se determina; sino que ese Espíritu no es ciego, porque es, justamente, Pro-*videncia*, ni ahoga la libertad humana, porque de ella es la primera causa, o si se quiere, la última razón. Tras haber aludido a la mediación del espíritu objetivado en la Historia, dice, efectivamente, Maeztu: «Pero todo el proceso está apuntado a un Espíritu superior o absoluto, sin cuya existencia no se explica nuestro propio espíritu, porque nadie podrá creer que la conciencia venga de lo inconsciente, ni tampoco se entiende el proceso de la objetivación del espíritu, ni es explicable nuestro conocimiento siquiera imperfecto de las cosas, sino porque un Espíritu superior o absoluto dejó en ellas su marca al tiempo de crearlas...»

El apriorismo histórico de Maeztu.

Llegados a este punto, tal vez nos sea útil confrontar la concepción epistemológica de Maeztu y su teoría del espíritu en la historia. Mas o menos explícito,

cabe advertir en ambas un «apriorismo» básico y esencial, cuyo sentido importa hacer patente. En su momento vimos que el apriorismo epistemológico de nuestro pensador era muy distinto del de Kant. También es diferente del de Hegel y Hartmann el apriorismo histórico de Maeztu. Pero veamos antes de qué modo deba aquí tomarse el término «apriorismo».

Considerado en su significación epistemológica, lo que principalmente denotaba es que el sujeto del conocimiento intelectual no se reduce en éste a una función meramente pasiva. Previo a la influencia del objeto, hay en el hombre algo sin lo que ella quedaría estéril para el conocimiento intelectivo. Se trata, para Kant, de formas subjetivas inmanentes. Para la Escuela, en cambio, es una luz natural, participación de la divina, que al incidir en el material empírico, hace brillar en él su contenido y fondo inteligible. Sin la experiencia, el conocimiento intelectual es imposible. Pero lo es también con la experiencia sola.

De un modo análogo, hablar de un apriorismo historiológico no significa que se desconozcan o aminoren las exigencias de la situación histórica propia de cada caso, sino que no se cree que ellas solas basten, en su desnuda facticidad positiva, para explicar las acciones de los hombres. Con anterioridad a todo influjo de aquéllas, reconoce Maeztu la existencia de un doble *apriori* histórico: la libertad humana y la Providencia divina, que entre sí no puedan ser incompatibles, porque el Espíritu supremo y absoluto, en que consiste la Providencia, es, precisamente, la causa del espíritu, finito y relativo, a que conviene dicha libertad.

Pero cometería un formidable anacronismo quien pensara que la apelación teológica en que culmina la

teoría de la historia, de Maeztu, es una especie de cristianización de Hegel. ¡Todo lo contrario! Si Hegel entró a saco en la idea cristiana de la Providencia, lo que hacen Maeztu y todos los que piensan como él es, pura y simplemente, una restitución. Y de tal índole, que para toda etapa y gesta de la Historia viene a darse a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. El apriorismo divino—el de la Providencia—no necesita, para Maeztu, de la esclavitud del hombre. Y el apriorismo humano—el de nuestra propia libertad—es rigurosa y plenamente humano, porque su dignidad no está menoscabada por ningún género de sumisión a la oscura virtud de los espíritus objetivos inconscientes.

Toda la *Defensa del espíritu* es, en rigor, una defensa del espíritu humano subjetivo, de su poder, de su capacidad de acción. Necesitamos saber que lo tenemos, y de ahí que el primer empeño de Maeztu sea el de despertarnos la conciencia de nuestra alma espiritual dormida. Pero también hemos de estar seguros de que lo tenemos disponible para una verdadera acción histórica, y para ello era necesario que resplandeciese ante nosotros, libre de las misteriosas ataduras con que a veces creemos percibirlo, prisionero de fuerzas anónimas, sordamente eficaces.

El propio Hartman condiciona de un modo excesivo esa agilidad de nuestro espíritu concreto y personal, que combinada con un insobornable ascetismo, se impone a toda suerte de dificultades y se levanta sobre la idolatría del presente y del poder de las circunstancias. No deja Maeztu de reconocer todo el influjo de éstas; pero cree mucho más en la eficacia de la libertad espiritual humana. Que el autor de la *Defen-*

sa del espíritu admite plenamente las exigencias y condiciones derivadas de toda «situación» lo prueban, entre otras, las siguientes frases: «Pero en lo que tenían razón nuestros padres es en afirmar la necesidad de que el espíritu, si ha de actuar en la historia, se ajuste a las condiciones tempoespaciales, a la situación de hecho que la pasada historia le depara. Sólo otra circunstancia ha de anteceder a esta adaptación: la fe de nuestra alma en el espíritu. Pero la fe no basta; hacen falta las obras, y no hay obras fecundas si no se ajustan a las necesidads del Ahora y el Aquí».

Naturalmente, esta adaptación no es un imperativo dimanado de alguna especie de historicismo doctrinario que rondara la mente de Maeztu o de alguna manera se hubiese insinuado en él. Amante de la historia y defensor de ella, como guardián celoso de la Tradición, Maeztu no fué nunca, propiamente, lo que se llama un historicista. Para prestar al Ahora y al Aquí toda la atención que se merecen, sin por ello incurrir en las deformaciones en que tanto ha abundado algún sector de la filosofía contemporánea, basta el ser circunspectos. La circunspección, esto es, la inspección y el examen de las circunstancias, es parte de la Prudencia, y sin esta virtud ninguna acción humana, que, como acción, es singular y concreta, tiene un perfil moral íntegro y definido.

Pero prudencia y circunspección no significan un indolente abandono a la tiranía del Tiempo. Constituyen el órgano por el que la acción de nuestro espíritu ancla en la realidad, para proveerse de sentido antes de navegar hacia el futuro. Mas por encima de este espíritu nuestro, personal, subjetivo y vigilante, que

es, de un modo finito, una cierta providencia de sí mismo, Maeztu no se resigna a admitir más que al Espíritu, infinitamente luminoso y libre, en que consiste la Providencia. Lo demás le parece pura mitología.

ADVERTENCIA EDITORIAL

DEFENSA DEL ESPÍRITU *es la última obra en que trabajó don Ramiro de Maeztu. No la terminó, aunque le faltaba poco. Se sabe que en la cárcel compuso sus capítulos finales, que, junto con los que tenía en su piso de la calle de Espalter, desaparecieron por obra de los milicianos. Cuentan sus familiares que en la misma cárcel, momentos antes de asesinarle, rompieron ante sus ojos, no sólo las cuartillas, sino la misma pluma con que las había escrito.*

Los capítulos que aquí se recogen fueron apareciendo en los dos últimos años de su vida, 1935-36, como artículos de la revista "Acción Española", que él dirigía. Artículos en los que, a su vez, solía reunir, modificándolos, otros publicados en los distintos diarios en que asiduamente colaboraba. Esta es la primera vez que se publican en su totalidad en forma de libro. Para ello hemos seguido un criterio cronológico, con la sola excepción del artículo "La nue-

va filosofía de la Historia y el problema de la Hispanidad", que creemos encaja mejor en el lugar donde aquí va colocado.

Del tema del espíritu y otros afines, se ocupó muchas veces Maeztu a lo largo de su vida de escritor. Pero este volumen no quiere ser una selección de artículos hecha a gusto del que los selecciona, sino que intenta recoger, en lo posible, el plan de una obra que no llegó a publicarse como tal, pero de la que no hay duda que comenzó a hacerse con ese fin.

Al final se añaden, en el capítulo IX, algunos artículos que Maeztu publicó en los diarios durante los últimos meses de su existencia, y que evidentemente obedecían a este mismo plan.

Cada capítulo lleva al pie la fecha y el lugar de su aparición.

I. LA LUCHA POR EL ESPIRITU

Todo parece indicar que el mundo intelectual está en vísperas de una gran polémica, en la que llevarán la iniciativa del ataque los escritores de ideas cristianas, y que será tan intensa, que las gentes van a entender de nuevo el significado de aquella gran palabra en que Nuestro Señor decía (*Mt.*, X, 34) que no había venido al mundo a traer la paz, sino la espada. Uno de los signos de esta polémica inminente pudiera verse en este libro, que acaba de publicarse en Inglaterra, y que se titula *Orthodoxy sees it through,* parodia de un título de Wells, que viene a decir en castellano: «La ortodoxia juzga el mundo».

Nueve escritores católicos se afrontan en esta obra con el modernismo religioso, con la pretendida moralidad nueva, con la economía en crisis, con las sociedades políticas modernas, con la nueva concepción científica del universo, con la nueva psicología, con

la nueva música, con la nueva historia y con la nueva novela, y no dejan carta sobre carta en los castillos de naipes que habían fabricado los escritores ingleses que se llaman de ideas avanzadas, como Wells, Bernard Shaw y Bertrand Russell.

Este desafío a la «modernidad» no quedará, seguramente, sin respuesta, pero antes de que los modernistas hayan contestado recibirán nuevos ataques, no sin que sea discutida esta ofensiva entre los mismos ortodoxos, porque habrá numerosos eclesiásticos y seglares que preferirían que los creyentes se estuvieran quietos, como también bastantes liberales, de esos que personalmente no creen en la otra vida, pero que no se cansarán de decir que la Iglesia no debe ocuparse de las cosas de tejas abajo.

La ofensiva cristiana será, sin embargo, de año en año más fuerte, porque se funda en el convencimiento de que las sociedades modernas se han atascado, han caído en un tembladal, donde se están hundiendo, y de que sólo con los métodos y las creencias de la Iglesia será posible que salgan del abismo en que trabajosamente están luchando por la vida. La resistencia de muchos católicos a lanzarse a esta ofensiva se explica por la fuerza de la inercia. Como la corriente central de nuestra civilización de Occidente se había separado en los últimos siglos de la Iglesia, ésta se hallaba acostumbrada a dejarla seguir su camino, limitándose a salvar, contra toda posible contaminación de herejía, su sagrado depósito y fulminar sus anatemas contra las proposiciones que lo pusieran en peligro, abroquelándose en su inexpugnable fortaleza de Roma y adoptando, en

general, una posición puramente defensiva. El mismo *Syllabus* de Pío IX es eminente ejemplo de esta nueva defensa de Sant Angelo.

Pero estos ingleses son hombres intrépidos. Algunos de ellos son conversos, y todos están influídos por el espíritu combativo que aportan a la Iglesia los miles y miles de almas que cada año refuerzan sus huestes, y que, como proceden de las filas enemigas, conocen mejor que los cristianos viejos lo mismo las debilidades de la impiedad que su poderío pavoroso. Saben que el mundo del liberalismo está muriéndose, pero que ello implica gravísimos conflictos para la civilización, porque le sucede el socialismo, y mientras el liberalismo dejaba vivir a la Iglesia, el socialismo, por lo menos el marxista, que es la casi totalidad del socialismo, no la deja vivir, porque es esencialmente una religión, una religión materialista y totalmente intolerante.

Por eso se dan prisa estos ingleses y muchos norteamericanos que con ellos piensan. El ejemplo de Rusia les espolea. Saben que en aquel país se suicidan los escritores para no tener que pasar por las horcas caudinas de una burocracia comunista, que obliga a los artistas a abandonar su individualismo y a poner el arte al servicio de la lucha de clases y del partido de Stalin, según acaba de mostrar en su libro *Artistas en uniforme* el comunista Max Eastman, después de haber vivido varios años entre ellos. Hay que ahorrar a toda costa a nuestra civilización un estado de cosas como el de Rusia, donde a los hombres de ideas se les obliga a preconizar el comunismo y donde a los intelectuales puramente técnicos, como ingenie-

ros, médicos, profesores, etc., se les hace padecer no sólo un hambre intolerable, sino las humillaciones más vergonzosas.

Estos intelectuales ingleses, que inician la ofensiva, tienen tanta confianza en el triunfo, que parecen estar seguros de que el grueso de las clases educadas no tardará en acompañarles. También yo espero que la gran mayoría de los intelectuales estarán, andando el tiempo, de nuestro lado, aunque no faltarán antiguos liberales que, como el caballero de Ariosto, seguirán combatiendo sin acordarse de que se encuentran muertos. Pero se trata de que el espíritu del cristianismo reconquiste la civilización o la pierda definitivamente. De nada menos. Hay que alistar a los intelectuales para ganar después el mundo y domeñar finalmente la carne, como medio de consolidar el triunfo. Hay que vencer a los tres enemigos del alma: el demonio, el mundo y la carne. La lucha contra el demonio, que también es espíritu, se ha de librar especialmente en el campo intelectual; el segundo frente de combate, la lucha contra el mundo, en los campos de la política y la economía, y el tercero, contra la carne, en el mundo de la moral y las costumbres.

Es la misma lucha que cada uno de nosotros ha de librar dentro de sí. Y es una gran lucha. Spinoza, padre del optimismo moderno, decía que cada ser tiende a perseverar en su ser. Se olvidaba que a cada uno le acompaña la tendencia a la propia destrucción: lo mismo a los individuos que a los estados y a las civilizaciones. Lo mismo da; pelear cada uno de nosotros por que el modo espiritual del alma

prevalezca en nuestra propia economía es combatir por la supremacía del espíritu en el gobierno de las sociedades, o cuando menos nos conducirá a ello de modo indefectible. Viceversa: hemos de espiritualizar sociedades y estados para que lo hagan con más facilidad los individuos. Dentro de nuestras personas, de nuestros estados, de nuestra civilización, llevamos los enemigos que quieren destruirnos. Frente a ellos tenemos que repetirnos que ser es defenderse, y ajustar nuestra conducta al dicho.

El mundo empieza una gran pelea por el reino del espíritu, que es, para cada uno, la que hemos de sostener por el valor supremo del alma sobre los demás bienes. Pidamos al cielo que en esa lucha próxima la acción de España sea tan gloriosa como lo ha sido en el pasado.

* * *

Ahora bien: estos defensores de la ortodoxia no alzan bandera solamente contra sus enemigos ingleses. La crisis es universal. La prensa ha pregonado que la Opera de París ha dado las dos mil representaciones de *Fausto* y que sólo *Carmen* la ha superado en éxito. Y es claro que en las óperas lo importante es la música, pero es curioso que las dos favoritas contengan la lección filosófica más clara y agradable, porque la de *Fausto* es que se puede vender el alma al diablo, darse buena vida, acabar engañando al demonio y quedarse con el alma, y la de *Carmen*, que no hay que pedirle sacrificios a la ilustre gitana, porque, como ella dice: «El amor es hijo de

Bohemia y jamás ha conocido leyes», por lo que hemos de hacer, sin otros cálculos, lo que nos venga en gana.

¡Miles de representaciones! ¡Cientos de tenores y de tiples, millares de coristas y docenas de millares de músicos que se han ganado la existencia y la fama repitiéndonos estas cosas agradables! Estas son, digamos, las instituciones rusonianas: grandes empresas capitalistas y espirituales dedicadas a halagar nuestros instintos y a adormecernos el espíritu. ¡Qué quieren ustedes! No ha de ser todo iglesias y universidades. Y si unas instituciones se consagran a despertarnos el alma y otras se proponen entumecérnosla, así podremos elegir a conciencia. Hay películas, cada año en mayor número, que no fían el éxito sino a los centenares de mujeres desnudas que hacen desfilar por nuestros ojos. Hay todo un mundo de hoteles cuyo negocio consiste en ofrecernos comidas tan copiosas, que nos aletargan con lentas digestiones de serpientes. Los escaparates de las tiendas de lujo y el erotismo de las grandes urbes no parecen proponerse otra cosa que hacer olvidarnos de que tenemos alma.

Del mejor libro escrito hasta ahora sobre la Rusia bolchevique, que es el de Fülöp-Miller, resulta que también el propósito fundamental de los comunistas rusos es acabar con el alma individual y sustituírla por un tipo de hombre colectivo, que no haga más que trabajar, comer, reproducirse y divertirse con grandes manifestaciones de banderas rojas, en que jure una vez y otra exterminar fascistas y burgueses. Parece que no se ha conseguido realizar total-

mente el propósito. Pero algo se ha logrado. A fuerza de hambre y de ejecuciones capitales hay muchos millones de rusos que ya no sueñan con otro paraíso que un figón donde se coma lo bastante y no haya agentes de la Checa. Mas aun quedan en Rusia millones de gentes que se reúnen en sus catacumbas para cantar sus rezos. Los comunistas no han encontrado todavía el modo de extraer a sus obreros el alma individual.

No se crea que la soledad es fortaleza inexpugnable contra este mundo hostil. Hay quien dice que es en la sociedad donde los hombres se encuentran a sí mismos. Cuenta Domínguez Berrueta que fué en las largas soledades que siguieron a la lectura del *Tercer abecedario espiritual*, del Padre Osuna, donde Santa Teresa halló su vocación. Pero ya la tenía medio encontrada, con el don de las lágrimas encima. Y Londres no es precisamente la Tebaida, lo que no quita para que Agustín Rubio, el violoncelista que también es un místico, me dijera al llegar a la City, hace treinta años, que es allí donde las gentes se conocen a sí mismas. Verdad que las grandes ciudades suelen ser también las de las grandes soledades. En el primer verano que pasé en Londres se me fueron al campo o a las playas todos mis conocidos, que eran gente rica, y me pasé siete semanas sin hablar con nadie, ni con los criados, porque vivía en un piso amueblado que se limpiaba a la hora de bajar al almuerzo, con lo que no tenía ocasión de cambiar la palabra con nadie.

Estaba habituado a vivir en Madrid en redaccio-

nes y tertulias de café. Cuando se está entre gente parece que tenemos el alma en la piel, y que la vida espiritual consiste en contestar a lo que oímos o leemos. Al acordarme ahora de aquellos años de Madrid, entre el 1897 y el 1905, me parece haber vivido en el infierno, y no es que las gentes fueran malas, sino que estaban inficionadas por la idea monstruosa del arte puro. «Poeta puro quiere decir imbécil; poeta a secas quiere decir héroe», ha escrito recientemente Domingo Giuliotti. «El poeta puro, en el mejor de los casos, es un esteta. Pero en el peor de los casos es un puerco». Si el arte puro no ha de contener ningún elemento de enseñanza, de información, de doctrina, de religión, de moralidad, de valoración, habrá que arrojar a la hoguera casi todas las obras de arte de la humanidad y de nuestros predecesores. ¡Y en este infierno nos tostamos, durante diez años, los jóvenes de entonces!

Junto a ese fuego la soledad de Londres era una melancolía dulce y suave. Pero, como la soledad de la Tebaida se poblaba, para Pafnucio, de visiones, así la mía en Londres. Al cabo de unas cuantas semanas de silencio empecé, eso sí, a hablar conmigo mismo. Después leí que Eduardo VII no podía estar solo arriba de quince minutos sin echarse a llorar, y le tuve gran lástima. Pero no hay que hacerse ilusiones: para lo único que sirve el ejercicio de la soledad es para aprender a vivir sin otros excitantes que el propio pensamiento. No es poca cosa saber aburrirse y no necesitar de diversiones. Pero tampoco es demasiado. Ahora quisieran los

alemanes resucitar aquellas antiguas posadas donde sus clásicos del siglo XVIII tenían sus tertulias. Lo que digo es que la soledad y la compañía son accidentes, y como tales pueden ser buenos y malos. Lo importante es el descubrimiento y goce y reino de nuestra alma, y éste es otro negocio, porque sólo la verdad nos hará libres.

Tampoco hemos de confiar demasiado en que las pasiones nos despierten. Es probable que la pasión fundamental de la mayoría de los hombres sea la pereza espiritual. Lo decía Fray Luis de León:

> El hombre está entregado
> al sueño, de su suerte no cuidando,
> y con paso callado
> el cielo vueltas dando
> las horas del vivir le van hurtando.
> ¡Ay!, despertad mortales...

Algunas veces los despiertan las tempestades del mundo. Cuando vino la gran guerra, el espectáculo de la muerte y de la angustia hizo a muchos espíritus generosos renegar de sus amoríos y vicios, para darse por entero a una obra más grande, en el servicio de su patria. En cambio, muchas gentes de vida apacible no pudieron resistir el choque de la nueva existencia y se dieron, en lo que podían, a la bebida y al placer. Así surgieron de las guerras napoleónicas, al mismo tiempo, el Congreso de Viena, con la reacción religiosa de Europa, y la «enfermedad del siglo», con Byron y Musset, y el desorden romántico. Y es que el camino para encontrar el alma no es la pasión, sino la verdad, y la

verdad es difícil de hallar, porque no hay manera de poder verse el alma en el espejo. Si el mundo de *Carmen* y de *Fausto* nos quiere ahogar el alma y no nos sirven de guía para hallarla ni la soledad, ni la compañía, ni las pasiones, ni el peligro mismo, ¿qué hemos de hacer, dónde hallar el camino?

* * *

Hace treinta años por estos días que fuí a Inglaterra, y esto es probablemente el suceso más importante de mi vida. Era entonces el país de la libertad política. Estaba segura y orgullosa de su liberalismo, y todo liberalismo se rige por la primera sentencia que estampó Rousseau en su *Contrato Social:* «El hombre nace libre y se encuentra dondequiera encadenado». Yo fuí a Inglaterra para cerciorarme de que el secreto de la superioridad de los anglo-sajones, en la que el mundo creía entonces, consistía en sus instituciones liberales y en su preferencia por las actividades libres sobre las oficinas del Estado, como afirmaba Desmolines en su famoso libro.

Entonces escribía Chesterton en el «Daily News» todos los sábados contra el puritanismo y en elogio de la cerveza y de la alegría de vivir. Al fin de aquel año se celebraban aquellas elecciones generales que fueron el último gran triunfo del liberalismo. Todo lo que en España se ha hablado de libertad en estas décadas no ha sido sino un eco de aquellas elecciones. Pero es mucha verdad, y no tardé en comprobarla, que el liberalismo político de los ingleses está refrenado, y aun dirigido, por el tradicionalismo de

su carácter. Es una contradicción inherente a ese pueblo, que don Alejandro Pidal expresaba con una imagen: la de que Inglaterra es el monstruo de la salud de hierro, que le permite tragar impunemente los venenos.

Nadie manda a los ingleses terminar sus espectáculos cantando una oración que pide a Dios que salve al Rey. Nadie exige a ese pueblo profesar a sus aristócratas y clases directoras el profundo respeto con que las trata. Y no es la ley, sino su propio sentimiento, lo que hace que se ponga invariablemente del lado de la policía y de las autoridades, en su lucha contra los criminales y los terroristas. Por este espíritu de servicio social sostiene los más de sus hospitales y de sus universidades y colegios de segunda enseñanza con suscripciones voluntarias, y cuando la gran guerra se alistaron voluntariamente 1.700.000 reclutas al declarar obligatorio el servicio militar.

Durante dos siglos ha ofrecido Inglaterra el ejemplo de un pueblo donde todas las propagandas eran lícitas: la budista como la mahometana, la católica como la protestante, la conservadora, la liberal y todas las revolucionarias, sin perder por ello su cohesión interna y su disciplina social. La algarabía de los distintos oradores de Marble Arch, cada uno con su tema y todos amparados, en su derecho a disparatar, por los pacíficos *policemen*, venía a ser el epítome de todo lo demás. Y Buckle, el historiador de la *Civilización en Inglaterra*, había persuadido a los ingleses que sólo por el sistema voluntario es posible la verdadera cultura, porque tan pronto como el

Estado interviene en los asuntos del espíritu, aunque sea para fomentar las letras, lo echa todo a perder con su aplastante autoridad.

¿Qué queda ahora de todo aquel liberalismo? Mucho todavía, pero nada seguro y estable. Lo que se concibió como permiso para las propagandas generosas se trocó, en estos treinta años, en licencia para toda clase de predicaciones egoístas. Cada interés mezquino ha encontrado un apóstol (o muchos) que se ha enriquecido propagándolo. Son millares los que se han dedicado a enseñar a las gentes procedimientos para no tener hijos. Otros han tratado de exaltar la sexualidad, hasta convertirla en religión. Muchos han propugnado las codicias y los resentimientos de la lucha de clases. En estos años últimos, a la generación siguiente de la que hizo morir a Oscar Wilde en el ostracismo y en el extranjero, han surgido los cantores de la homosexualidad. Y hoy es Inglaterra el pueblo de menor natalidad de Europa, menor que la de Francia.

También es el de contribuciones más recargadas. Son tantos los impuestos, que la producción inglesa no puede ya competir con la extranjera, y los ingleses no saben ya cómo seguir pagando los alimentos que han de importar para vivir. Verdad que a las exigencias del fisco se añaden las de las Trade Unions, que no son menores. Hay que gastar 400 millones de libras anuales en sostener parados y sus familias. Con ello se suavizan las exigencias de sus masas trabajadoras. Inglaterra es actualmente uno de los pueblos más inmeditamente amenazados por la revolución social, porque la discordia de sus clases gobernantes

impide acudir al mal con el único remedio adecuado a su magnitud, y que consistiría en sacar de las ciudades inglesas a una veintena de millones de almas para ocuparlas en la tierra del país y en la de las colonias de la Corona.

Lo mismo que en Inglaterra sucede en los Estados Unidos, pero en mayor escala. El pueblo que en el siglo XVII estampaba una letra roja en el hombro de la mujer adúltera cuenta hoy en sus censos con una mayoría de gentes que no pertenecen a ninguna confesión religiosa y tolera los matrimonios a prueba y padece el índice más elevado de divorcios y de crímenes de toda clase. La experiencia liberal está hecha. Actualmente dirige Chesterton sus artículos, lo mismo en Inglaterra que en los Estados Unidos, contra el paganismo reinante, y tiene razón cuando nos dice que el consecuente es él, porque lo que sucede es que los antiguos puritanos se han hecho paganos.

Hoy los pueblos de la libertad, o por lo menos sus mejores espíritus, tienen puesta su esperanza en el catolicismo o en que algún movimiento fascista los saque de su incoherencia. Stuart Mill se equivocó de medio a medio cuando temía que, por falta de libertades, pudieran perderse para el mundo infinidad de almas superiores y cuando parecía esperar que los Jesucristos y los Sócrates fueran a surgir de cada esquina, siempre que no lo estorbaran la tiranía de los gobiernos o de la sociedad. Los que han triunfado con la libertad son los apóstoles de los egoísmos y los propagandistas de los vicios.

Y esto, que se nos muestra con letras grandes en

el ejemplo de los pueblos, es igualmente exacto para los individuos. La libertad es en los hombres fin y medio, ideal y realidad, pero cuando es fin no puede ser medio, y cuando es medio deja de ser fin. Si queremos la libertad final del alma, es decir, si queremos librarla de la servidumbre del pecado, no podemos dejarla hacer su voluntad, en tanto que siga siendo pecadora, sino que tenemos que imponerle alguna disciplina. Y si pensamos que el alma es, de hecho, agente libre y no siervo, el ideal inmediato que le propongamos no ha de ser la libertad, sino precisamente aquella disciplina con que ha de merecer y conquistar la libertad. Entre la libertad instrumental o de hecho y la libertad ideal o final media un aprendizaje que no nos podemos saltar a la torera. Stuart Mill se engañaba al esperar la verdad de la libertad. Tenemos que desandar lo andado y reconocer humildemente que sólo la verdad nos hará libres.

* * *

El comienzo del año suele ser de propósitos de enmienda. Año nuevo, vida nueva. Decirlo con sinceridad implica el propósito de usar el alma nuestra para corregir nuestros defectos. Pero ¿hemos pensado alguna vez con ahinco sobre el valor de nuestras almas? No doy a esta pregunta sentido religioso. Ello lo dejo a la Iglesia y sus ministros. Estoy pensando en que el alma es el órgano más importante que tenemos para los negocios de este mundo. Dondequiera que volvamos los ojos nos encontramos con

sus obras: las ciudades, los caminos, los estados, los templos, las industrias, las obras de arte, toda la civilización.

Desde que Adam Smith sentó la falsa tesis de que toda riqueza viene del trabajo, pero sobre todo en estos años, se ha querido exaltar el valor de los músculos sobre todas las otras facultades del hombre, aunque es obvio que los músculos no valen sino porque los dirige la cabeza, y la cabeza, porque la rige el alma. ¿Qué han hecho los señores elefantes con sus fuerzas poderosas, qué han hecho de valioso sino cuando han trabajado al servicio del hombre? Pues lo mismo que hubieran hecho las muchedumbres obreras si no hubieran actuado bajo la guía de las almas humanas.

Y no hablo solamente de las obras de la civilización. El alma opera en nosotros como envuelta por el torrente de la vida, por lo que no nos damos cuenta de ella, aparte de que no le ocurre lo que a los ojos, que tampoco vemos los nuestros cuando con ellos miramos otra cosa, pero sí podemos mirarlos al espejo. Ocupados como estamos en ganarnos el pan de cada día, a veces esclavos de nuestras ambiciones o de nuestras pasiones, sólo en momentos señalados advertimos que hay algo en nosotros que nos hace sobreponernos al rencor, a la ambición, a la pasión o al vicio, que nos permite contemplar el mundo y nuestra propia vida de un modo tan desinteresado y tan veraz, como si la considerásemos desde la luna. Y de esos momentos, en que el alma parece libertarse de las cadenas de la vida, surgen lo mismo las inspiraciones que las fruiciones artísticas, las ideas

nuevas y las resoluciones extraordinarias, que empujan nuestras vidas «por mares nunca de antes navegados».

Cuando hemos pasado por algunos de esos momentos de liberación es cuando advertimos que tenemos dentro de nosotros una princesa cautiva o encantada; princesa, porque ha guiado, dirigido o inspirado lo mejor que hemos hecho en nuestra vida, pero cautiva o encantada, porque sólo ha reinado plenamente sobre nosotros breves momentos, aunque haya otros hombres, como los genios, los héroes y los santos, sobre los cuales parece haber regido sin trabas a todo lo largo de la vida, por lo que el supremo negocio de cada hombre (y aun de cada mujer) consiste en convertir en años enteros los fugitivos instantes en que nuestra princesa nos gobierna con la debida majestad.

La historia no conoce ejemplo de dominio espiritual que pueda compararse al de Nuestro Señor Jesucristo. Grandmaison observa que no se ve nunca arrastrado por la esperanza, las oposiciones y los entusiasmos que en torno suyo se suscitan. Llora por los demás, padece por sí mismo, con lo que nos muestra su humanidad; pero dolor y llanto ceden pronto paso al perfecto señorío del alma. Ese hombre, que era Dios, y que se caracterizaba a su paso por el mundo por esa perfecta majestad del alma, ¿no nos habrá señalado alguna vez el camino para que podamos nosotros entronizar nuestras almas sobre nosotros mismos?»

Creo que sí, y que hay numerosos pasajes en las Escrituras donde nos lo muestra. Cuando los judíos

quieren apedrearle por haber dicho que Él y el Padre son uno: *Ego et Pater unum sumus* (*Io.*, X, 30). Jesús añade: *Nonne scriptum est in lege vestra: quia ego dixi: dii estis?* (¿No está escrito en vuestra ley: Yo dije: dioses sois?) (*Io.*, X, 34). El pasaje a que alude se encuentra en el Salmo LXXXI, cuando Dios se coloca en el ayuntamiento o sinagoga de los dioses (textual) para decir a los jueces de la tierra, reprendiéndolos por no hacer justicia al necesitado y a los huérfanos: *Ego dixi: dii estis, et filii Excelsi omnes* (Yo dije: dioses sois, y todos hijos del Altísimo). Versículo 6.

Aquella facultad nuestra, a que modestamente había atribuído yo el principado, es llamada divina por Nuestro Señor. Nos dice que somos dioses; no como la serpiente que «seremos como» dioses, sino que somos dioses, y ello en el momento mismo de reprendernos por no cumplir nuestro deber. ¿No nos avergonzamos de olvidarnos tan a menudo de que hay algo en nosotros por lo que se nos puede llamar dioses? Lo primero de todo, para hacernos recuperar nuestra dignidad, será, pues, recordárnosla, y precisamente cuando estamos perdiéndola. Esto es lo primero, pero hay que hacer algo más. Ya nos lo había dicho dos capítulos más arriba también en otra conversación con los judíos: «Si vosotros perseveráis en mi palabra, verdaderamente seréis mis discípulos. Y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres».

¡La verdad nos hará libres! ¡Cuántas veces no se ha tratado de interpretar este famoso texto! Ahí está, sin embargo, claro como la luz. Hay algo en nosotros que puede libertarse (¿qué otra cosa puede

ser, sino, el señorío del alma?), mas para ello hay que perseverar en la palabra de Jesús, y así conoceremos la verdad, y la verdad nos hará libres. Hemos de empezar por darnos cuenta de nuestra dignidad. Realmente podemos y debemos ser libres. La libertad es libertarnos de la servidumbre del pecado. Mas para ello necesitamos conocer la verdad. Y ésta es la causa de que siempre que se nos ha prometido la libertad, sin exigírsenos la verdad al mismo tiempo, haya fallado lamentablemente el propósito libertador. A la conquista del alma, mejor dicho, a la majestad del alma, sólo por el camino de la verdad se llega.

* * *

Pero, ¿dónde encontrar el alma? En el espejo no la podemos ver. Nuestra vida no es tampoco un espejo, sino flujo constante: «Nuestras vidas son los ríos...», dice el poeta. Mis recuerdos se me van al Plata, al Paraná, a los grandes ríos de la América del Sur. La sílaba «gua» la asociamos nosotros, latinos como árabes, al concepto del agua: *aqua*, Guadiana, Guadalquivir, Guadalajara. En la América, donde las aguas son inmensas, significa «grande agua»: Paraná-guazú, Uruguay, Paraguay.

Muchas veces me he representado la vida de los indios ribereños, que pasaban la existencia en sus piraguas. Cuando abrimos los ojos al mundo nos sentimos llevar en un pequeño bote, atado fuertemente al bote mayor de nuestra madre: en lo alto, el cielo; debajo, la corriente, que con su fatalis-

mo nos conduce a la mar. De cuando en cuando, el bote mayor de nuestro padre nos lanza un cabo y nos hace avanzar contra corriente. Porque vivir es eso : adelantarse río arriba y dar la espalda al mar. Al llegar la noche se busca un remanso y se atan los botes unos a otros. A veces se traban muchas piraguas entre sí y forman puentes de barcas en las aguas. A esos puentes se les llama pueblos y naciones; civilizaciones a los sistemas de puentes enlazados. Pero por debajo de los puentes, como por debajo de los botes, la corriente fluye siempre inexorable, y tarde o temprano acaba por llevarse todo lo que flota, todo lo que sobre ella se construye.

Un día se separará para siempre del nuestro el bote de nuestro padre. Los de nuestros amigos correrán igual suerte. Con los árboles de las orillas se construirán nuevas piraguas. Pero todas acabarán del mismo modo, porque la ley de los ríos es el mar. Vivir es, en cierto modo, una rebelión contra la muerte. Y en esa lucha desesperada y al parecer fútil contra la corriente irresistible, las estrellas son el único signo de que no hemos nacido solamente para que el mar nos trague. Hay quien nunca ha levantado los ojos a los cielos. Es frecuente entre nosotros que la juventud sea una desatentada carrera hacia la muerte y que sólo al vislumbrar la meta, a la vista del mar, cambiemos el rumbo y nos decidamos a aprovechar mejor la vida. He oído decir que los rusos hacen lo contrario, porque en la juventud son generosos e idealistas, y luego se des-

engañan, por lo que parece que un proverbio de su idioma dice: «A la vejez, canalla».

Unos miran las estrellas sólo para orientarse; otros, como el salmista, «porque los cielos declaran la gloria de Dios, y el firmamento es la obra de sus manos»; algunos, también, porque ven en la fijeza de algunos astros el signo de un mundo que no nace, ni muere, ni se deshace, ni deviene. Hay también quien no las ha mirado sino para soñar con apagarlas. Así aquel Viviani, que pasaba por ser hace treinta años el mejor de los oradores franceses: «Juntamente, y con gesto magnífico, hemos apagado en el cielo unas luces que no volverán a encenderse». Se refería a la enseñanza laica. Pero ¿cómo podríamos gozar de las estrella si no estuviéramos hechos de su luz? Goethe no negaba, y esta visión del firmamento es lo que nos levanta para siempre del curso de las aguas. Por esta visión de las estrellas tomamos, acaso por primera vez (así fué en la historia: caldeos, egipcios, Tales de Mileto), posesión de nuestra alma, y ello, porque la visión de las estrellas fijas de los cielos conduce el pensamiento a las estrellas fijas de nuestra alma.

Una de ellas es el principio de contradicción: de las proposiciones contradictorias, una, cuando menos, es falsa. Cuando el mar nos haya a todos devorado, el principio de contradicción seguirá siendo cierto, aunque no hubiera nadie que lo pensare. Otras estrellas fijas hemos de hallar en los principios matemáticos. Dos y dos son cuatro y serán siempre cuatro. En una superficie plana, la suma de los ángulos de un triángulo formado por líneas

rectas es igual a dos ángulos rectos. Se inventarán otras geometrías, pero el valor de las proposiciones de Euclides será siempre inmutable. Se podrá llamar como se quiera las preposiciones del ablativo: un español dirá «con»; un francés; *avec;* un inglés, *with;* un alemán, *mit;* pero el sentido adonde apuntan, la realidad o relación o subsistencia que expresan estas palabras será siempre la misma. Y ello significa que estamos en contacto inmediato, en este mundo, en esta vida, con la eternidad, por un agujero, si se quiere, por una rendijita, pero con un mundo que no cambia, ni muere, ni se pudre: con la eternidad.

Pero, además, estamos también en contacto inmediato con otro mundo, no ya de superior valor que el visible, sino con el que se da valor a este mundo visible y al invisible, porque es el mundo mismo de los valores. Nos pasamos el día haciendo juicios de valoración y diciendo de unas acciones, cosas y personas que son buenas, y de otras, que son malas. Es verdad que modernamente se ha dicho que los juicios de valoración son puramente subjetivos, es decir, que las cosas no son buenas o malas en sí, sino solamente para el sujeto que las juzga. Pero ello no es verdad. Si fuera cierto que cuando decimos que una acción es buena sólo estuviéramos diciendo que la creemos buena, podríamos siempre sustituir la palabra buena por su equivalente de que la creemos buena, y lo que diríamos de una acción es que la creemos, que la creemos, que la creemos... y no llegaríamos nunca a decir que es buena, porque antes de pronunciar esta

palabra tendríamos que acordarnos que sólo se trata de la creencia en la creencia en la creencia, y así hasta el infinito.

Aquí entendemos, por lo menos un poco, aquel concepto de Nuestro Señor cuando decía: «Cielos y tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (*Lc.*, XXI, 33), porque también nosotros nos sentimos en contacto con realidades que no pasan. Y así tiene razón Parménides: lo que es, es, y no pasa. Heráclito y su «todo fluye» quedan superados. Sólo que el alma es también flujo y asociación de ideas y mudanza constante. Aquí está el misterio. El alma es mudanza y constancia al mismo tiempo, porque si no hubiera en ella un elemento de constancia no podría ponerse en contacto con la eternidad. El alma del hombre es una chispa en que el ser y el devenir se unen en un ser mismo. El alma es el soplo de la vida, y la forma del cuerpo y el río de recuerdos, esperanzas y afectos que nos corre por dentro, pero es también incorpórea e inmortal, porque de no serlo no podría ponerse en contacto con cosas eternas. En el alma se juntan la eternidad y el tiempo. ¿Cómo es esto posible? Aquí nos confrontamos con el misterio de nuestro propio ser. Un misterio, pero al mismo tiempo realidad positiva. No podemos esclarecerlo, pero su presencia nos esclarece aquellas otras palabras de Dios cuando decía que somos dioses y todos hijos del Altísimo. Hacerse cargo de que estamos en espiritual contacto con las cosas eternas es precisamente pensar que somos dioses.

* * *

Porque el alma es divina no podemos verla cara a cara, sino como vemos, según San Pablo (*I Cor.*, XIII, 12), las cosas divinas, «como por espejo y en oscuridad». Mientras vivimos en el mundo, nuestro saber es relativo, pero la verdad nos hace libres, porque al reflexionar sobre su carácter de eternidad sentimos que nos ha puesto en contacto positivo con las cosas eternas. La verdad puede referirse a cosas temporales. Si digo, por ejemplo, que esta conferencia la pronunció un siete de enero, refiero la verdad a un accidente temporal, pero no por ello deja de ser eterna la verdad de la proposición. Si la verdad se refiere a una acción buena, entro en contacto con dos eternidades: la de la verdad y la del bien. Y al pensar en que ello no sería posible si no participara mi alma, por su naturaleza, de esos valores eternos, me encuentro con que se nos devuelve, por decirlo así, la conciencia de lo que hay de dioses en nosotros.

Ahora se entiende que los hombres que más han reflexionado sobre esta excelsitud del alma humana hayan dado los ejemplos más nobles de elevación espiritual. Un Boecio, que después murió mártir, nos enseñaba que «la natura humana es mejor, si se conoce, que todas las criaturas; si no, peor es que la bestia; que a los otros animales no saberse es natural; al hombre es cosa viciosa». Un Marco Aurelio nos decía: «Mírate por dentro. Ahí está la fuente del bien, y si la mueves, siempre dará burbujas». Cuando a Epicteto, esclavo, su amo, Epafrodito, le retorcía la pierna, Epicteto observaba: «Si continúas, me romperás la pierna», y

cuando Epafrodito se la hubo roto, Epicteto añadió sin aspavientos: «¿No te había dicho que me romperías la pierna?» Y Sócrates decía a los jueces, que iban a condenarle a la pena capital, que el que teme a la muerte finge una cordura que no tiene, porque en rigor no sabe si no es el más grande de los bienes.

El hombre que tiene plena conciencia de llevar dentro de sí mismo una chispa de Dios puede mirar con lástima esas multitudes de Londres que hacen cola a las puertas de los teatros, desafiando la lluvia y el frío, con la ilusión de divertirse luego, y extender su compasión a aquel pobre Eduardo VII, si es verdad que no podía estar solo un cuarto de hora sin echarse a llorar. Desde el momento en que se da uno cuenta del carácter divino de nuestra alma, ya no se asombra de los heroísmos individuales, ni de las vidas santas, ni de la gran sabiduría de algunas gentes, ni de las maravillas de la civilización y de la técnica. De lo que uno se asombra es de que haya, al cabo de los tiempos, tantas almas dormidas. Yo he sentido muchas veces en las últimas Navidades, mientras concertaba estos pensamientos, la tentación de ir a la Puerta del Sol con un rabel y decir a las gentes, con San Pablo: *Hora est jam nos de somno surgere*. Despertemos, hermanos, que nuestra alma es eterna y gloriosa por su naturaleza... Y si no lo he hecho materialmente es tal vez porque ya lo estaba haciendo al encadenar estos conceptos.

Sé que las gentes me hubieran contestado que no tienen tiempo para filosofías. Yo creo que lo tienen,

porque la intuición de las grandes verdades es casi instantánea, y no hay apenas técnica, lo mismo material que espiritual —ello lo digo a los desocupados—, que en cuatro años de aplicación no se puede aprender. De otra parte, estoy seguro de que esto, que iba yo a decir con un rabel y a gritos, lo van a pregonar dentro de poco, de cualquier manera, y aun con los modos más extravagantes, muchos de miles de gentes. En *Orthodoxy sees it through* leo la afirmación desesperada de que sólo si Dios nos ha hecho para sí vale la pena de vivir, y en otro capítulo se asegura que así como la economía del siglo XIX consideraba a los hombres como brazos, y la del siglo XX los mira como estómagos, la de los tiempos venideros ha de estimarlos como almas.

Lo cual quiere decir que también por el camino de la economía nos acercamos a esa religión del Espíritu Santo que nos tiene anunciada el Padre González Arintero, de acuerdo con muchos teólogos que dicen que la Edad Antigua fué la del Padre, y la siguiente la del Hijo, y la venidera la del Espíritu Santo, lo que me parece en consonancia con la marcha de los tiempos últimos. Porque se ha dicho que Kant ha traído al mundo la conciencia de la conciencia, y no cabe duda que nos trajo, o nos quiso traer, la convicción de que la conciencia es la ley de sí misma, y de que en este postulado kantiano ha buscado su fundamento filosófico el liberalismo radical. Por ahí nos ha venido buena parte del orgullo que hemos padecido en estos dos siglos, tan grande y tan kantiano, que había razón sobrada

para llamar archipedante a Kant. ¡Qué extraño, sin embargo, que haya sido don Miguel de Unamuno el que se lo haya dicho!

El símbolo grotesco de estos dos siglos de orgullo lo veo en aquella Sarah Falconer de la novela *Elmer Gantry*, de Sinclair Lewis. Miss Falconer era una mujer de Norteamérica a quien Dios había dotado de gran hermosura, de magnífica voz y del don de la elocuencia. Con estas armas se lanzó a predicar por los Estados más protestantes de la Unión y logró arrebatar a las inocentes multitudes. Miss Falconer, enloquecida por el éxito, llegó a creerse una profetisa, inspirada por Dios. Entonces se confundieron en su espíritu las ideas morales y dió en creer que cuanto ella hiciera tenía que ser bueno, por ser obra suya. Como era tan hermosa, tuvo con facilidad varios amantes y se deshacía de ellos en cuanto le aburrían. Con su gran éxito de predicadora hizo dinero para construir un gran tabernáculo flotante, que le pareció maravilloso. Hasta imaginó que una estrella errante marcaba en los cielos el camino por donde los pueblos llegaran a su templo. La noche de la inauguración estaba Sarah radiante de belleza. Pero se le incendió el tabernáculo. Se le incendió y las muchedumbres se pisotearon al disputarse las salidas. Hasta su amante la abandonó cuando ella se negó a salir de su templo. Lo recorría por entre las llamas con un crucifijo en las manos, tratando, en vano, de contener el pánico. Y allí murió la pobre Sarah, segura, al expirar, de que las llamas no podían alcanzarla.

A pesar de todo hay que apelar al orgullo de los

hombres para hacerles volver por la dignidad de su alma. Pero hay que hacerles entender inmediatamente que si no refrenan ese orgullo, con el mismo espíritu de verdad que lo han encendido, les hará caer la caída de Luzbel. Los enemigos del alma son tres, dice el Catecismo: el demonio, el mundo y la carne. Luchando contra ellos se abrirá camino al reino del Espíritu. ¡Pero cuántas caídas antes de afirmarse! Como Sarah Falconer, hemos creído en todo el Occidente durante dos siglos que el tiempo nos empujaba necesariamente hacia el progreso. Ahora estamos en plena crisis y entre tinieblas. ¿No habrá luz bastante en nuestras almas para irlas disipando?

(De la revista «Acción Española», de Madrid, enero de 1935).

II. EL ESPIRITU EN LA HISTORIA

Quizá no haya en Madrid escultura más admirable que la del «Angel caído», del Retiro, ni monumento público más bello. Se alza en el paraje más atractivo de la Corte, en uno de los pocos que justifican a Claretie, cuando decía que Madrid es «la ciudad de las elegancias refinadas». Al extremo del paseo de coches, donde termina la altura que la ciudad recibe de las últimas estribaciones del Guadarrama, que hizo de Madrid una fortaleza, y en el punto preciso donde el parque se ensancha como para abrir paso a los grandes espacios manchegos y donde las perspectivas infinitas se agrandan todavía, sobre la verdura de los árboles, por la luminosidad y transparencia del aire, que se hace aún más claro y más brillante a los reflejos del asfalto bajo el sol.

Ahí está, en el lugar más elegante y hermoso de Madrid, el monumento al Diablo, representado en el momento de caer de los cielos, el ala hincada en tierra, el cuerpo doblado hacia atrás, una serpiente enroscada en las piernas, la mirada todavía retadora

en medio del castigo, y la belleza angélica en cada uno de los rasgos. En derredor juegan los niños, ruedan las bicicletas, florecen los rosales, muestran sus barbas los bustos burgueses de Tolosa Latour y Miguel Moya. El monumento es obra de don Ricardo Bellver, que la esculpió en Roma, donde estaba pensionado, y fué premiado con medalla de primera clase en la Exposición de 1878.

Para ser sincero, diré que no creo que nuestros padres se propusieran deliberadamente honrar al diablo en los primeros años de la Restauración. Aunque desde el «Angel caído» puede verse el Sagrado Corazón del Cerro de los Angeles, no creo que se alzara con ninguna intención el monumento del Retiro. Se hizo el monumento porque la escultura parecía bella, y no cabe duda de que lo es. No se pensó en el simbolismo inevitable de la obra. Se olvidó que la caída de Satán no es un suceso que haya ocurrido una vez en la historia, y que su significación está no sólo en el pasado, sino en el presente y en el porvenir. Cada vez que se le frustra al diablo un gran designio, cae Satán por los cielos, aunque ello no suela poder verse sino con los ojos de los ángeles.

En el Evangelio de San Lucas se cuenta que Nuestro Señor envió de ciudad en ciudad a setenta y dos discípulos. Al regresar estos apóstoles lo hicieron llenos de gozo y diciendo: «Señor, aun los demonios se nos sujetan en tu nombre»; a lo que contestó Jesús: *Videbat Satanam sicut fulgor de coelo cadentem* (Veía a Satanás como un relámpago que caía del Cielo (*Lc.*, X, 17 y 18). ¿Qué con-

tratiempo padeció el Príncipe de las tinieblas en los tiempos de la Restauración para que se volviera a caer del Cielo?

Líbreme Dios de la tentación de sugerir que nuestros padres celebraron en el «Angel caído» el símbolo de su querido liberalismo. Muchos de aquellos liberales se tenían por católicos excelentes y eran relativamente pocos los que se daban cuenta de que los grandes liberales o libertarios o libertinos extranjeros habían celebrado en Satanás al gran rebelde, sólo por ser rebelde, pero excusándole por haber arrancado a los cielos, a la fuerza bruta omnipotente, las luces del saber, y así, cuando Shelley canta al «Prometeo desencadenado», no vacila en asemejarlo a Satanás, aunque decida la comparación en favor de Prometeo, por carecer de la ambición, envidia y ansia de desquite que afean, a su juicio, al Satanás de Milton.

De otra parte, aquellos primeros años de la Restauración no podían leer nuestros padres en la *Filosofía de la Sociedad,* de Othmar Spann (traducción de la «Revista de Occidente», pág. 198), que las más elevadas figuras de la revolución del pensamiento son consideradas como demonios por uno de los más excelentes pensadores de nuestra generación y en palabras como éstas:

«Nuestra época está bien surtida de genios mediante el cine, las varietés, la opereta, el materialismo, naturalismo, atonalismo, cubismo, impresionismo, expresionismo, dadaísmo, los periódicos, los mercachifles de la ciencia, la demagogia. Estos genios simiescos forman un frente de batalla difícil

de vencer para el genio verdadero. Porque no sólo forman en sus filas los pornógrafos, estafadores, demagogos de tres al cuarto, sino también demonios de gran estilo, como Locke, Hume, Voltaire, Rousseau, Marx, Darwin, Buchner, Moleschott, los poetas de la «joven Alemania» y los poetas de la de hoy, que los siguen. Todo el que malbarata su potencia se convierte en genio simiesco y maligno, ya sea en un plano superior o ínfimo».

Lo que tal vez verían nuestros padres en el «Angel caído» era el símbolo de la revolución vencida, pero que, vencida y todo, seguía amenazándonos, en tanto que la vida social resucitaba y proseguía la historia nacional. Quizá Menéndez y Pelayo, desde las soledades de su biblioteca, veía otro símbolo: el del antiguo espíritu español, que planeó por los cielos mientras continuó fiel a sí mismo, pero que fué arrojado a la tierra por la Providencia, en castigo de su defección, cuando, en vez de continuar su propio ser, se hizo plagiario de espíritus extraños.

¡Quién sabe! Acaso la interpretación del «Angel caído» era más literal y más justa: la de un espíritu que cae y fracasa porque quiere hacer las cosas a su modo, sin atenerse a las circunstancias y condiciones del tiempo y del espacio. La Restauración estaba muy segura de realizar únicamente lo que podía lograrse en nuestro país y en aquel tiempo. En el Manifiesto de Sandhurst, obra de Cánovas, había dicho Alfonso XII: «Sea la que quiera mi suerte, ni dejaré de ser buen español ni,

como todos mis antepasados, buen católico, ni, como hombre del siglo, verdaderamente liberal».

Para ganarse el apoyo del tiempo, de la tradición, la Monarquía sería reconocida por las Cortes, pero preexistente; para conquistar la simpatía del espacio, del mundo liberal de entonces, las Cortes compartirían la soberanía con el Rey. Don Jacinto María Ruiz convencía a la Infanta Isabel y a su hermano don Alfonso de que no llegaría éste a sentarse en el trono de sus mayores «sino cuando fuese llamado por los grandes partidos liberales de nuestro país». Y los mismos generales de la revolución no se hicieron alfonsinos sino por persuadirse de que don Carlos «no puede ser ya vencido por la república».

Es posible que todos estos razonamientos fueran falsos, porque se fundaban en la creencia de que el liberalismo era inevitable, porque lo imponía el mundo entero, cosa que acaso fuese incierta. Es posible que fueren exactos y que el mundo de entonces lo impusiera, en efecto, aunque ya entonces empezara a tener las décadas contadas. Hay épocas que levantan catedrales; otras no construyen sino tenderetes de feria. Aquí no he de discutir la solidez de los principios liberales. Pero en lo que tenían razón nuestros padres es en afirmar la necesidad de que el espíritu, si ha de actuar en la historia, se ajuste a las condiciones tempo-espaciales, a la situación de hecho que la pasada historia le depara. Sólo otra circunstancia ha de anteceder a esta adaptación: la fe de nuestra alma en el espíritu. Pero la fe no basta; hacen falta las obras, y no hay obras fecundas

si no se ajustan a las necesidades del Ahora y el Aquí.

Mi opinión sobre el simbolismo del «Angel caído» es la que atribuyo a Menéndez y Pelayo. Hubo un tiempo en que los españoles estábamos unidos en la fe. Fueron los tiempos de nuestra grandeza. Aquello pasó. Su paso fué una gran caída. Y ya desde la tierra, debatiéndose en la confusión de las opiniones contrapuestas, nuestros padres volvían los ojos, por la pluma de Menéndez y Pelayo, a los tiempos mejores de fe unánime.

* * *

Fué en una comida de escritores donde recordé recientemente que Cervantes, el crítico Cervantes, encomiaba a centenares de poetas contemporáneos suyos: a ciento veinticinco en el *Viaje al Parnaso*; a otros cien en el «Canto de Caliope», de *La Galatea*, de los cuales sólo los más ilustres vuelven a estar citados en el *Parnaso*. Había otros tantos prosistas dignos de loa; otros tantos escritores notables, de mística y ascética; otros tantos pintores, escultores y arquitectos; otros tantos juristas, dignos de recuerdo; tantos exploradores, marinos y geógrafos, tantos militares y estadistas. En punto a ciencias naturales, en los *Trabajos de la cátedra de la Historia crítica de la Medicina*, del doctor García del Real, se llama al siglo XVI, «el del esplendor anatómico». El propio doctor García del Real, hombre de izquierdas, dice que «en ese siglo la cultura española no tiene más rival en el mundo que la italiana».

Hace tres siglos no había en España ni presupuesto de instrucción pública ni periódicos que sostuvieran un plantel de colaboradores, ni era posible a los escritores, con excepción de Lope y algún otro, ganarse la vida con la pluma. España tenía la mitad de población que ahora y su riqueza no pasaba de una pequeña parte de la actual. Era grande, sin embargo, en el reino del espíritu. Ahora no lo es; ¿por qué no lo es? También recientemente se ha tratado de atribuir este descenso a causas telúricas, por cuya influencia nos interesa ahora más el fútbol que no el espíritu. Al decirlo nos olvidamos de que la educación física de un hidalgo del siglo XVI era harto más severa que ahora y mucho más complicado y difícil el manejo de las armas que el del balón. De otra parte, ¿por qué hemos de atribuir el cambio a razones desconocidas y misteriosas, cuando actúa ante nosotros la causa suficiente que nos explica el cambio?

Los españoles de hace tres siglos creían, en general (los educados creían unánimes), en el espíritu. Creían en el espíritu como principio y como fin, como alfa y como omega. Los «intelectuales» de ahora, en general, no creen en el espíritu sino como medio, como instrumento que surge de la vida y no se propone sino servirla. El espíritu como principio y como fin, como razón de ser, es el espíritu libre, cuya libertad, al menos, estamos procurando y debemos procurar, cuando no para nosotros, para nuestros hijos. El espíritu, como herramienta, es esclavo. Mientras trabaja para darnos meramente pan o fama, es que no hemos conseguido libertarlo,

es que somos esclavos. La creencia en el espíritu como finalidad tiende todo el tiempo a libertarle, para que pueda actuar como causa verdadera de la historia, en su capacidad creadora y conservadora. Quien sienta esta creencia como fe viva, limitará sus necesidades materiales, actuará de Mecenas para libertar los talentos que conozca, ordenará la vida al objeto de que su propio espíritu y el de los demás se sobrepongan a las necesidades materiales y a las pasiones de la carne, y actúen en el mundo.

El que no crea en el espíritu sino como cuchara para llenar la andorga, es que no cree de verdad en el espíritu, sino en la andorga. En cuanto salga de la Universidad y se coloque en un destino estable, cerrará los libros para siempre. Y no es que los talentos sean ahora escasos. No es cuestión de talento. Recientemente hemos visto enmudecer a ingenios preclaros sólo porque han disfrutado de grandes empleos, en los que han podido ahorrar considerables sumas. Y si se trata de genios y no meramente de ingenios, recordemos que nuestro siglo XIX empieza espiritualmente con Larra y acaba en Ganivet. «Con el tiempo llega uno a convencerse de que está de más en el mundo», escribía Ganivet en su *Epistolario*. Se fundaba en que no veía otros fines del hombre que la generación y la conservación: se le había olvidado nada menos que el cuidado y aprovechamiento de su alma inmortal. ¿Y qué podrá hacer un hombre persuadido de que está de sobra sino matarse como Ganivet y como

Larra? Ni Ganivet ni Larra se hubieran suicidado de haber creído en el espíritu.

¿Y en otros pueblos? En otros pueblos se ha conservado la fe en el Espíritu o, cuando menos, en el espíritu, con letra minúscula. Loisy, después de abandonar su religión católica y cuando proclama su fe en «la Francia inmortal», está afirmando su fe en el espíritu, siquiera sea en un espíritu mutilado de su universalidad. Lo mismo el judío que profesa la creencia de que su raza es el Mesías, con derecho a dominar a las demás y a engañarlas, explotarlas y corromperlas. También la suya es fe en el espíritu, aunque sea un espíritu maligno. También el luteranismo es fe en el espíritu, siquiera de un modo subjetivista y arbitrario. Kant es la conciencia de la conciencia y su influencia sobre la Universidad es evidente en todas las naciones. Hegel es el filósofo del espíritu objetivo. Inglaterra se salvó del enciclopedismo continental del siglo XVIII gracias a la influencia de los Wesley y Whitefield.

Nuestra religión católica implica una doctrina del espíritu y del Espíritu, con mayúscula, que es la única satisfactoria, lo mismo para la razón y para el sentimiento que para la experiencia de nuestra vida y la comprensión de la Historia universal. Pero nosotros tuvimos siempre, junto a nuestros creyentes, los descreídos; junto a los místicos, los pícaros; junto a Don Quijote, Sancho Panza, y cuando en el siglo XVIII se apoderaron del gobierno los escépticos, la religión se fué replegando poco a poco, hasta que las gentes no buscaron en los templos sino el camino de los cielos, pero no ya los métodos de la

vida valiosa y fecunda; y la Cruz ha llegado a no significar prácticamente para muchos más que la llave del ultramundo, no el ejemplo, el grande y único ejemplo que tenemos de la obligación en que nos encontramos de libertar el alma, para que pueda hacer historia, al mismo tiempo que en el culto de la Cruz hallamos la levadura o posibilidad de esta liberación. Pues esa fe en la posible libertad del espíritu es tal vez lo que más se ha perdido.

¿Cómo hacer que cada uno de nosotros se persuada de que lleva en el alma una fuerza divina que tenemos que libertar para que pueda cumplir con su destino? Este destino o vocación puede ser de mil clases. «También sirven los que estáticos te esperan», cantó Milton, al quedarse ciego, en un verso lapidario y por lapidario intraductible: *(They also serve who only stand and wait.)* Pero hay que tener fe. ¿Cómo? Teniéndola. Pero ¿cómo? Buscándola hasta hallarla. Para los perezosos sólo hay perdón, si acaso, en la otra vida, porque los valores que pudimos crear y no creamos no dejan en nuestra alma sino un hueco, que nos recuerda todo el tiempo la vanidad de nuestra vida. «Soy el espíritu que siempre niega», dice Mefistófeles al presentarse a Fausto. Pero lo que niega el diablo, sobre todo, es el valor positivo del espíritu. No le importa que el talento sirva para ganarse la vida. Lo que le interesa es que no sirva para nada más. Y no se ha de negar que lo logra a menudo.

* * *

Estas afirmaciones de que el espíritu debe ser libre para que pueda actuar en la historia cómo verdadera causa de que nuestra misión en la vida consiste en libertarlo, y de que no es libre, sino esclavo, en tanto que lo empleamos en procurarnos pan o fama, han hecho pensar, a un colega muy querido, que se hace con ellas el elogio de la bohemia o de la «arloteria», como se dice en el país vasco, y para mostrar que no es así, he de decir que si la fe en el espíritu, como finalidad suprema, me parece la condición primera de su actuación soberana, tanto en nosotros como en el mundo, es también evidente que la condición segunda de su acción efectiva en la historia es su adecuación, lo más perfecta posible, a las circunstancias de lugar y de tiempo, que es todo lo contrario de la bohemia y de la «arloteria».

La situación en que nos encontramos en un momento dado es ya fatal, inevitable, aunque sea obra nuestra. Podemos actuar sobre ella y modificarla; lo que no podemos es prescindir de ella como si no existiera, al menos si queremos que nuestra acción sea fecunda. El espíritu es libre para realizar o no su destino, pero no puede realizar más destino que el suyo. Me es a mí posible poner o no toda mi alma en mis artículos. Ha habido períodos en mi vida en que no lo he hecho. ¡Que Dios me los perdone! Lo que nunca me ha sido posible es influir considerablemente en los destinos de Alemania o en el adelanto de las ciencias físicas.

De otra parte, esta faena de escribir artículos no es uno de esos menesteres automáticos de los que

el alma tiene que ausentarse. Puedo poner en mis escritos toda mi alma, y si puedo hacerlo, debo hacerlo. Ya sé que pudiera salir del paso a menos precio. He oído decir que hay escritores que son avaros de su espíritu cuando escriben para los periódicos, porque se reservan para lo que estampan en los libros. Si los hay, no les censuro. Lo que digo es que hay que darse por entero en alguna obra que se haga, no por el pan ni por la fama, sino por sí misma, aunque ello no excluya que nos valga, por añadidura, el pan y el nombre.

Pero la bohemia voluntaria no me parece bien. Dios me perdone si peco de severo, pero me parece que hurta el alma a exigencias de la vida, que son también legítimas. Hay en España ejemplos magníficos y desesperantes. Conocí en Vigo a un capitán de infantería que sabía lo que era un acorazado inglés mejor que su oficialidad. Lo sé porque, acompañándole, visité el *Majestic*, en 1869, y los ingleses estaban asombrados de que hubiera un español que conociera mejor que ellos los armamentos y máquinas del barco. A los pocos años publica un diario de Londres la carta de otro español, que no había presenciado nunca un partido de fútbol y podía decidir, con inigualada competencia, acerca de un fallo dudoso que los deportistas ingleses venían discutiendo apasionadamente hacía meses. Al poco tiempo recibí noticias de que uno de los hombres que más sabían de las emigraciones del pescado era también un español de tierra adentro, que no pensaba utilizar su saber para nada.

¿Cuántos talentos no se habrán malogrado por

agitarse fuera de la órbita de su posible eficacia? al mostrar la necesidad de que el espíritu se adapte a las circunstancias de lugar y de tiempo, no digo que deba seguir la línea de menor resistencia, porque lo normal es que el espíritu no se imponga sobre nosotros sino por alguna sacudida violenta, revolucionaria o reaccionaria, como quiera llamársele, pero siempre a contrapelo del natural impulso, que desearía se contentase con servir a la vida y a sus instintos como un ministro dócil. No se contraría ese impulso, por punto general, sin un morir por sí mismo y un nacer por algo superior, que no suelen operarse sin dolores. Y cuando se trata de que el espíritu reine en las sociedades, no se acierta a lograr el ideal sino a fuerza de mártires.

Pero aun entonces mismo se nos enseña la necesidad de adaptarnos a las circunstancias. La Encarnación nos brinda el ejemplo más alto en la historia del mundo. Es posible que Dios omnipotente hubiera podido hacer que se efectuara en el Polo Norte o en el Congo, lejos de los caminos de la historia. Pero la efectuó en Jerusalén y cuando el pueblo elegido se encontraba bajo la influencia espiritual del helenismo y la temporal de Roma, sus legiones y sus leyes. El helenismo había preparado las inteligencias y los corazones para la aceptación de una verdad y de una moralidad universales. Roma había creado un Imperio con todo el orbe conocido. Hasta entonces no se habían producido las necesarias condiciones para que una religión determinada pudiera ser la religión del mundo.

El P. Leoncio de Grandmaison, en su maravilloso

Jesús Cristo, reconoce que tanto los cultos iniciáticos de Dionisos, Isis, Deméter, Cibeles y Mitra, como las aras al Dios desconocido, que tanto abundaban en los tiempos del advenimiento de Nuestro Señor, expresaban la necesidad que sus contemporáneos sentían de sustituir los politeísmos, ya gastados, por una religión que redimiera a los hombres de sus pecados y de su tristeza. No cabe duda de que los tiempos habían llegado; los tiempos propicios para un cambio total, que renovara a los hombres, como en el himno de Santo Tomás:

Nova sint omnia:
corda, voces et opera.

(Sean nuevas todas las cosas: los corazones, las voces y las obras).

Otro jesuíta, el ecuatoriano Espinosa Polit, en su no menos maravilloso *Virgilio, el poeta y su misión providencial,* nos muestra que al vate de quien Dante se despedía llamándole *dolcissimo padre* le correspondió la misión providencial de ablandar los duros corazones de los hijos de la loba, con «la profundidad y eficacia regeneradora de sus convicciones religiosas, su concepto providencialista de la historia, su clara penetración de la misión de Roma en el mundo, la magnífica independencia y ardoroso celo de su ideal pacifista, la alteza y fecundidad de su enseñanza moral, sus inexplicables vislumbres de aspiraciones e ideas que parecen incompatibles con el paganismo, y, más aún, su acomodación plena a la concepción cristiana de la vida, que prolonga hasta nosotros la estela de su paso».

Nuestro Señor no necesitó esperar a que la enseñanza del cantor de la *Eneida* se hiciera obligatoria en las escuelas del Imperio romano, y si aguardó a que los profetas de Israel y los filósofos de la Hélade, y los soldados de Roma y los versos de Virgilio le prepararan el camino, debió de ser porque quiso enseñarnos que, después de la fe en sí mismo, las dos condiciones necesarias para la eficacia del espíritu en la historia son la espera del momento y circunstancias propicias, y luego su aprovechamiento absoluto y total, sólo que entonces hay que echar toda la carne al asador, porque «ninguno que pone su mano en el arado y mira atrás es apto para el reino de Dios» (*Lc.*, IX, 62).

* * *

He de insistir en este tema. Ningún incrédulo desapasionado podrá negar, si sabe historia, que el lugar central lo ocupa Jesucristo. Grandes fueron Alejandro y César, y Carlos V y Napoleón, pero el ombligo de la historia es Jesucristo, y su prolongación es la Iglesia de Roma, y a la derecha de Roma, cuando se mira el Sol del mediodía, está la España de Santiago. En lo central de este centro del mundo encontramos la fe absoluta, si se me perdona la palabra fe, en la propia Divinidad: «Antes que Abrahán fuese, yo soy» (*Io.*, VIII, 38); «Mi padre está en mí y yo en mi padre» (*Io.*, X, 38); «Soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí» (*Io.*, XIV, 6). Son palabras tan enormes, que si no fueran la Revelación

serían los delirios de un loco, cosa incompatible con el perfecto equilibrio de su ser, o las mentiras de un impostor, presunción contradicha por la absoluta santidad de su vida.

Lo que nos sorprende inmediatamente es que todas las circunstancias de lugar y de tiempo parecían juntarse para hacer posible en aquel punto y en aquel momento la obra de la Redención. Palestina había estado, durante tres siglos, bajo la influencia helenizante de los Ptolomeos y llevaba un siglo de dominación romana. En el Evangelio de San Juan se cuenta que el *Inri* se escribió en tres idiomas: latín, griego y hebreo. Los politeísmos griego y romano están moribundos y sin otros creyentes que los campesinos. El monoteísmo judío, por el contrario, más fuerte que nunca y sin que lo debilitara la menor sombra de escepticismo. Y los judíos, por otra parte, se hallaban dispersos por el mundo. La misma Diáspora, que ahora pone en sus manos la banca y el comercio internacionales, unida a su fuerte religiosidad, les permitía ser entonces apóstoles insustituíbles de la Redención. Parece como si estuvieran desparramados por el mundo para poder anunciar la buena nueva a todas las naciones.

Igualmente pasmosa es la preparación de Nuestro Señor para su obra. Las nueve décimas partes de su vida transcurren en el silencio del estudio. Sabemos que era el primero de los doctores de la Ley por la sabiduría de sus respuestas a cuantas preguntas se le hicieron. Sabemos también que no se trataba meramente de la ciencia infusa que a

su naturaleza divina corresponde, sino de ciencia adquirida por los medios humanos, ya que no se nos dice de su infancia sino que cuando se pierde se le encuentra en el Templo, interrogando a los doctores, y el silencio que guardan los Evangelios sobre los primeros treinta años de su vida permite pensar que se pasaron también en el recogimiento del estudio y de la preparación para al acción histórica.

Es no menos curioso el hecho de que la instrucción humana de Nuestro Señor fuera exclusivamente histórica, porque el Antiguo Testamento no es sino la completa historia de Israel, pero no sólo de los hechos, porque entonces no sería completa, sino también de las ideas y de los sentimientos que agitan a los hombres y que dan a los hechos su significación. Es gran maravilla que la mayor innovación de la historia se realizara por quien se hubiera educado exclusivamente en las enseñanza de la historia, y decía: «No penséis que he venido a abrogar la Ley y los Profetas; no he venido a abrogarlos, sino a darles cumplimiento» (*Mt.*, V, 17). Pero así ocurrirá después, siempre. Cada vez que se produce una gran innovación en la historia del mundo, es porque se encuentra en el pasado un bien precioso, que es necesario restaurar o poner a cubierto del peligro. Así, el Renacimiento quiere restaurar la Antigüedad, y el Sacro Imperio Romano de nación alemana el Imperio de Roma, el Imperio ruso el de Bizancio, y el nuevo Japón vuelve al antiguo. En cambio, cuando la innovación se intenta en nombre de princi-

pios no ensayados y de un desconocido porvenir, del que se supone sin fundamento que ha de mejorar el pasado, lo único que se logra es el desorden y la ruina.

Además de la preparación de los treinta años de silencio, la obra redentora implica el callado sacrificio de muchas vidas igualmente silenciosas, que a ella se dedican y que en ella encuentran su gloria y su premio. Ahí están la Virgen y San José, San Joaquín y Santa Ana. Cuando estuve en Gandía visitando el palacio de los Borjas, de donde han salido los Papas Calixto y Alejandro, César y Lucrecia y San Francisco, el tercer general de los jesuítas, me llamó la atención el Padre que me guiaba acerca de los grandes talentos y virtudes extraordinarias de otras damas de la misma familia y de la misma época, cuyos nombres no pasaron a la publicidad, aunque influyeron decisivamente en la formación y en la vida de las personalidades conocidas. Y es que la historia se va formando obscuramente en las aguas soterradas del espíritu. En cada nombre ilustre tenemos que honrar el sacrificio de los padres, de los hermanos, de los amigos y hasta de los pueblos que fueron la tierra, la semilla, el tallo y las hojas de sus flores. Cada hombre que dice algo importante en público es porque habla por todos los que callan.

Todavía nos da Nuestro Señor dos lecciones valiosas acerca del modo de influir el espíritu en la historia. Una consiste en la ejemplaridad de la vida y de la muerte, sólo que ésta es tan obvia que me contentaré con indicarla. Otra consiste en el le-

gado del Espíritu. El que Jesucristo nos dejó y cuya guía debemos impetrar hasta el fin de los tiempos es el Espíritu Santo. Sólo que todos los grandes sucesos históricos dejan tras sí un espíritu. Los predicadores americanos estuvieron glosando el testamento de Isabel la Católica durante dos siglos y medio de constante abogacía por los indios. Federico II creó la disciplina externa e interna de los funcionarios de Prusia. El espíritu de Washington ha alejado a los Estados Unidos de la Liga de Naciones, etc.

Lo fundamental fué la lección de fe. Verdad que Nuestro Señor estaba cierto de la identidad con el Padre, en tanto que nuestra fe no podrá alcanzar el mismo grado de certidumbre, mientras pensemos por imágenes y sombras y conceptos. Y con todo, Nuestro Señor vino al mundo a confirmarnos en la fe que es base de nuestra fe cristiana, la fe de que tenemos un espíritu que participa de los caracteres del Espíritu divino y es capaz de ejercer funciones creadoras y tiene libertad, y es el eje del mundo, porque la historia es obra suya; esta fe tiene por prueba toda la cultura y la civilización y la transformación de la faz de la tierra por la mano del hombre y el testimonio de nuestra propia conciencia. Verdad que hay quien le niegue fundamento. Perfectamente, pero ¿sería fe si no pudiera haber quien la negara?

* * *

Fué Goethe quien dijo que todas las épocas creadoras de la historia habían sido épocas de fe, mientras que las edades disolventes y destructoras se ha-

bían distinguido por su escepticismo. Fué un pensamiento al que dió muchas vueltas en sus obras, por ejemplo, cuando dijo que la religión cristiana tiene por misión aliviar de sus penas y levantar de sus caídas al género humano, lo que la coloca por encima de toda clase de filosofías, o cuando afirmó que en la poesía o en el arte «los hombres no son productivos sino en la medida que son religiosos».

Y, con todo, antes de tomar al pie de la letra la afirmación de Goethe convendría meditar un momento en lo que significaba cuando hablaba de épocas de fe, porque es evidente que hay también épocas destructivas a las que no se puede negar la fe, o por lo menos cierta clase de fe. Goethe había vivido los años de la Revolución francesa y conocía sus orígenes, porque había leído a los enciclopedistas, a Voltaire y a Rousseau, aunque sin admirarles, dicho sea en su honor. No podría negarse a las masas revolucionarias cierta fe, lo que no impide que su acción en la historia haya sido puramente destructora.

Tampoco podrá negarse fe a los revolucionarios rusos. Han hecho caer un gran imperio. Han sido causa de que murieran muchos millones de hombres, unos porque fueron ejecutados a sus manos, y otros, porque murieron de hambre, a consecuencia de las medidas que implantaron. Tampoco hemos de negar cierta fe a esos mineros asturianos que entraron en las calles de Oviedo regándolas con bombas de dinamita que lanzaban a diestro y siniestro, animándose los unos a los otros al grito de : «¡Hala, camaradas!».

Sólo que si se analiza esta fe de los revolucionario nos encontraremos con que no es propiamente fe, sino pura negación del espíritu, que es lo genérico y lo básico de toda fe religiosa. En el fondo del marxismo no hay sino esta negación del espíritu. Lo que se niega en la interpretación económica de la historia no es precisamente la existencia del espíritu, sino la creencia, que nosotros profesamos, de que el espíritu es la verdadera causa de los cambios históricos. En palabras de Marx: «No es la conciencia de la humanidad la que determina su conciencia». Para el marxismo, el espíritu humano está determinado por las condiciones de la producción económica y de la lucha de clases. Para nosotros no es el espíritu efecto, sino causa.

Pero es que la fe en el espíritu implica una supeditación de los instintos y apetitos materiales a las exigencias del espíritu mismo. De ahí que sientan el ansia de negar la existencia del espíritu, o la validez de sus mandatos cuando aspiran a vivir sin trabas la vida de sus instintos, de sus apetitos o de sus ambiciones. Les parece que al suprimir el espíritu se libertarían de un tirano, y ya que no pueden suprimirlo, niegan su existencia. De aquí surge esta fe negativa de los revolucionarios.

No es propiamente fe, sino puramente un deseo de que no tuviéramos un alma espiritual, tanto más frenético y furioso cuando que no está en sus manos, ni en las de nadie, poder realizarlo.

Ahora es cuando cobra el pensamiento de Goethe lo que tiene de verdadero. De lo que se trata, cuando habla del valor de la fe, es de la fe en el espíritu.

Este es el elemento común y básico de todas las religiones positivas. La fe religiosa es esencialmente la fe en el espíritu. Y no cabe duda de que cuando esta fe es más firme, los pueblos realizan sus máximas proezas. Los musulmanes dicen que fué Alá quien les hizo grandes en otro tiempo, y es Alá quien actualmente los tiene reducidos a papeles secundarios de la historia. Lo que piensan con ello es que ellos mismos, los musulmanes, estaban en sus tiempos de grandeza llenos de espíritu divino. Y la verdad es que en los tiempos de su epopeya los musulmanes se sentían animados de una fe religiosa pujante, y lo que había de verdadero y de poderoso en esta fe es lo que contenía de fe en el espíritu.

No ha de pensarse, sin embargo, que vale más profesar una fe grande en una religión falsa que una fe tibia en la verdadera religión. Este es asunto que requeriría larga elaboración antes de fundamentar una opinión acerca de él. Lo que sí decimos es que en todas las religiones hay elementos de verdad, que las hacen viables, en determinadas circunstancias, y que lo que suelen tener de común estos elementos de verdad es la fe en el espíritu, y según sea de ardorosa o de tibia esta fe, así los pueblos son capaces o incapaces de grandes hazañas.

Alguna otra vez he hablado del caso del Japón. Yo no creo que el objeto de su fe valga gran cosa, cuando se compara con el de los países de Occidente y, sobre todo, con los católicos. El japonés profesa el culto de los muertos y cree, por ejemplo, que su padre está vivo y contempla sus actos. El japonés educado practica más o menos el culto de la espada

y la moral heroica del *bushido*. El japonés cree que el Emperador es padre de su pueblo y considera inmortal su dinastía, que ya tiene dos mil quinientos años de existencia. También profesa la creencia en la unidad de los caminos del Cielo y de la Tierra, que es creer en que la naturaleza está animada de un espíritu análogo al del hombre.

Todo lo que hay de verdad en estas creencias lo profesamos los católicos, sólo que más completamente. Si nosotros rezamos por los nuestros, es porque los creemos vivos. La moral que de la Cruz se deriva es también heroica, sólo que más heroica que la del *bushido*. Nuestra doctrina afirma el origen divino del poder. Y también nosotros creemos en que la naturaleza está animada por el espíritu inmanente de Dios, sólo que creemos además en la trascendencia de su Persona. Y la ventaja de nuestra fe sobre la japonesa es que la nuestra sabe contestar a las preguntas de los curiosos, en tanto que los japoneses no podrían satisfacer la curiosidad de los espíritus inquietos que les interrogasen sobre los fundamentos de su fe.

Pero aunque los japoneses no creen sino en verdades parciales y poco trabajadas por el pensamiento, en cambio creen en ellas con toda su alma. Algún día empezarán a dudar de ellas y entonces tendrán que buscar sus fundamentos en las verdades elaboradas por nuestros doctores y santificadas y selladas por nuestros mártires; pero no cabe duda de que mientras crean con toda su alma en lo que hay de verdad en su religión y sigan siendo capaces de mo-

rir generosamente por atestiguarla, vivirá su país en esa época creadora que Goethe prometió a todos los pueblos de gran fe.

* * *

Para mostrar lo que puede hacer por nosotros el cultivo del espíritu y el culto del espíritu, no hay sino que pensar un momento en lo que es nuestra alma espiritual y lo que su libertad implica, es decir, en la capacidad de sobreponerse a nuestras pasiones, a nuestra pereza, a nuestra comodidad material, de ordenar y dirigir nuestra vida, de dedicarla al trabajo o al estudio, de realizar con nosotros mismos el superior ideal que hayamos concebido. Epicteto decía que nos indignaríamos con el que colocara nuestro cuerpo merced de los empujones y puntapiés de los transeúntes: «No hemos de avergonzarnos de abandonar nuestra alma a la merced de cualquier accidente que la turbe y conturbe?»

La pobreza no es obstáculo infranqueable para el cultivo del espíritu. Spinoza vivió de pulir lentes; Epicteto era esclavo; verdad que uno y otro recibieron una educación que les permitió desarrollar sus facultades. Nuestros santos cristianos hicieron lo que ni Epicteto ni Spinoza. Hasta en la posición más ínfima suele ser posible dedicar algún momento a nuestro desarrollo espiritual. De otra parte, hay que reconocer que a muchos hombres no se les ha dado ocasión de intentarlo, ni sabrían cómo empezar, con lo que digo que la cuestión social no está resuelta, sólo que para resolverla es necesario que los que puedan no descuiden su espíritu.

También decía Epicteto que si fuéramos una estatua de Fidias, una Atenea, un Zeus, tendríamos tanto cuidado de nosotros como respeto sentiríamos por el artista. Pero somos más que eso, y el artista que nos moldeó es más grande que Fidias. Y añade Epicteto: «Si Dios nos hubiera confiado un huérfano, no lo descuidaríamos. Pues te ha dado a ti mismo y te ha dicho: «No tengo nadie de más responsabilidad a quien confiarle: consérvale como fué hecho por la naturaleza, reverente, fiel, elevado, sereno, libre de pasiones y de perturbaciones». Pero no lo haces». Aquí dice demasiado el gran estoico. El hombre de su tiempo no era ya como había salido de las manos de Dios, sino caído en el pecado, aunque tampoco el pecado ha suprimido al espíritu que anima su vida.

Excesiva es también la confianza que cifra Marco Aurelio en aquel precepto suyo: «Recógete en ti mismo. El principio racional que nos rige tiene la naturaleza de contentarse consigo mismo cuando hace lo que es justo y así asegura la tranquilidad.» A veces ese principio racional se nos escapa por arriba y más nos contentamos con la injusticia que nos favorece que con la justicia. Tampoco podemos fiarnos de la norma que Cleanthes nos brinda en un verso de su himno: «Alabemos debidamente y para siempre la Ley Universal», porque a veces se nos aparece la Ley Universal, así cuando nos muestra que el pez grande se come al chico, como necesitada de complicadas interpretaciones antes de sernos aplicable.

Al celebrarse en Londres, en 1908, el Congreso de

Educación Moral, quiso el filósofo francés Alfredo Fouillé hacer que el estoicismo lo inspirara y se atrevió a sugerir el pensamiento de que la educación moral debía fundarse: «Primero, en el altísimo valor de la naturaleza humana; y segundo, en el altísimo valor de la sociedad humana». Fracasó aquel Congreso por falta de un ideal social y humano definido, porque, como dijo Sadler, que fué el educador que prologó los dos volúmenes en que se publicaron los trabajos de aquella inquisición: «Ninguna autoridad central o local se atrevería, en las actuales circunstancias, a tratar de fijarlo en una comunidad como la nuestra». El Congreso dejó la impresión de que unos dicen que esto es bueno y otros que aquello. En otras palabras, el Congreso fracasó porque muchos de los congregados odiaban los dogmas, y sin los dogmas no hay manera de contestar a las preguntas de los educandos, cuando desean conocer la razón de abstenerse de obrar como desean o de hacer acaso lo que nos gusta. Sólo los educadores católicos pudieron presentar al Congreso una unidad de doctrina y de conducta y proclamar, como el jesuíta Maher, que: «Las partes doctrinales daban el motivo o la justificación de los preceptos morales».

Estoy seguro de que la inmensa mayoría de aquellos congresistas coincidía en su simpatía por la moral católica, sólo que algunos franceses temían que el estoicismo condujera la escuela laica al cristianismo, y otros congresistas consideraban el estoicismo insuficiente, como lo es, en efecto, para sacar a un Ganivet de su desesperación y librarlo del suicidio.

Pero como Virgilio prepara la sensibilidad romana para la aceptación del cristianismo, así los estoicos le abrieron el camino de la razón y de la voluntad con su filosofía y su moral. Con cambiar una sola palabra, la de Zeus, es verdad totalmente esto que dice Marco Aurelio: «Vive con los dioses. Zeus ha dado a cada hombre, como guardián y guía, una parte de sí mismo: el entendimiento y la razón». Y nada absolutamente hay que enmendar en la sentencia de Séneca: «La razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino sumergida en el cuerpo humano».

A todos se nos da esa parte del espíritu divino. Todos podemos cultivarla. Es lo más precioso que tenemos; en realidad, lo único precioso, porque da su valor a todo lo demás. «A todos llama y a nadie excluye», solía decir Santa Teresa. Y es verdad que el cultivo general del espíritu necesita de la guía del Espíritu Santo, si ha de ponerse a cubierto de extravíos posibles y aun probables, lo que implica todo el cristianismo y sus carismas y la dirección segura de la Iglesia. De que este cultivo nos dará cien semillas por cada una que nosotros pongamos nos garantizan las experiencias de los místicos. Una carmelita francesa, Isabel del Sagrado Corazón, nos lo decía en verso:

Le Seigneur m'a donné le centuple promis.
J'ai demandé l'épine, il m'a tendu les roses
me plaçant, des ce monde, au seuil du Paradis.

(El Señor me ha dado cien veces lo prometido: Yo pedí las espinas, Él me tendió las rosas colocándome, desde este mundo, en el umbral del Paraíso).

Y todavía hace otra promesa cuyo cumplimiento se efectúa a lo largo de la historia, porque, como ha descrito Mr. Chistopher Dawson, hoy el más eminente de los pensadores católicos ingleses: «El hombre es, por así decirlo, un Dios en la tierra, puesto que su función es reducir el caos ininteligible del mundo de los fenómenos a la razón y al orden».

(De la revista «Acción Española», de Madrid, marzo 1935.)

III. LA BUSCA DEL ESPIRITU

El suceso más importante de mi vida fué, tal vez, la alegría que tuve al cerciorarme, en el estudio de la *Crítica de la Razón pura,* de la existencia de juicios sintéticos *a priori.* Probablemente lo que yo buscaba al estudiar la fisolofía es que la ciencia me confirmara y esclareciera en mi creencia en la existencia del espíritu. Y no sé si era yo como esos materialistas de que habla Alberto Lange, que creen que todos los juicios vienen de la experiencia y al mismo tiempo que las leyes de la naturaleza son universal y necesariamente válidas, sin darse cuenta de la contradicción en que incurren; pero si me hubieran preguntado, cuando me puse a estudiar la filosofía kantiana, si creía que el origen de los juicios está en la experiencia y si pensaba que las leyes de la naturaleza son de validez universal, me parece que hubiera contestado a ambas preguntas afirmativamente; y tampoco me habría enterado de la contradicción.

Con claridad irresistible muestra Kant que, cuando se dice que los cuerpos son extensos, la proposición es analítica, porque en el concepto de cuerpo va implícito el de extensión, pero cuando se dice que los cuerpos son pesados, la proposición es sintética, porque añade al concepto de cuerpo algo que no va contenido en él. Ambos juicios son *a posteriori* o de experiencia, porque sólo la experiencia los enseña. En cambio, si se dice que toda alteración tiene su causa, el juicio es *a priori*, porque lo que la experiencia ha podido enseñarnos es que ésta o aquella alteración han tenido su causa, por lo que la necesidad y universalidad de este juicio nos obliga a pensar que se trata de una verdad anterior a toda experiencia, y de un conocimiento de tal índole que se diría que el espíritu del hombre dicta una ley y la naturaleza la obedece.

El principio de causalidad tiene importancia excepcional, porque viene a ser el postulado que precede a toda investigación, pero también son juicios sintéticos *a priori* los primeros principios de las ciencias. Kant cita el ejemplo de 7 + 5 = 12. La experiencia podrá decirme cuantas veces quiera que si junto siete y cinco unidades obtengo doce, pero, por sí mismo, no nos lo dirá nunca con la necesidad y universalidad que encontramos en este juicio. Lo mismo diremos de los principios geométricos. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos o que con dos líneas rectas no es posible encerrar ningún espacio o dibujar una figura, y viceversa, que con tres líneas rectas es ya posible encerrar un espacio y dibujar una figura, son juicios que tienen una nece-

sidad y universalidad que no tendrían si los enseñara únicamente la experiencia.

Otro tanto acontece con los principios de la mecánica: que en toda transmisión de movimiento la acción es igual a la reacción; o con los de la físico-química: que en todos los cambios del mundo corporal sigue siendo la misma la cantidad de materia. En estos juicios se ha encontrado la necesidad y la universalidad de los juicios sintéticos *a priori*. Y Kant se preguntaba: ¿Cómo son posibles los juicios *sinéticos a priori?* ¿Cómo son posibles las matemáticas? ¿Cómo es posible la mecánica? Pero lo que yo me preguntaba todo el tiempo al estudiar su filosofía era de dónde pueden venirnos estos juicios sintéticos *a priori*.

Kant contestó a estas preguntas con todo el aparato formidable de su primera *Crítica*. Conocemos por representaciones y por conceptos. La ciencia de las representaciones es la Estética; la de los conceptos es la Lógica. Los elementos apriorísticos de la sensibilidad se estudiarán en la Estética trascendental; los del entendimiento, en la Estética trascendental. Es posible que exista una raíz común a la sensibilidad y al entendimiento. En todo caso, el principio supremo que según Kant explica la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es el de que: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen, por lo tanto, valor objetivo en un juicio sintético *a priori*».

Esta es la piedra fundamental de toda la lógica kantiana. Ya está contenida en el aserto de que,

si es verdad que nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, no lo es, en cambio, que únicamente provengan de la experiencia. También Kant empezó a filosofar para salvar el valor de la razón frente a las críticas de Hume. Fué el escéptico inglés el que le sacó de la modorra dogmática al decir que el concepto de causalidad nace en nosotros por la costumbre de ver que ciertos sucesos, a los que llamamos efectos, surgen después de ciertos otros, a los que llamamos causas, pero que no se trata de ninguna conexión necesaria, sino meramente de una asociación de ideas. Es verdad que la fama ulterior de Kant no se debe a su defensa de los juicios sintéticos *a priori*, sino de haber condicionado su validez al dominio de la experiencia y éste a los fenómenos o apariencias que caen en el campo de nuestra observación, mientras que las cosas en sí mismas supone Kant que son incognoscibles, por lo que la filosofía kantiana ha contribuído mucho más, durante el curso del siglo XIX, a propagar el escepticismo respecto del espíritu que a asegurar el tesoro de nuestro conocimiento apriorístico.

Pero numerosos pensadores han pensado que lo fundamental de Kant es el apriorismo. La experiencia nos habrá enseñado que dos y dos son cuatro, pero nos lo habrá enseñado mal, porque en el proceso de juntar dos cosas con otras dos es muy posible que algunas de ellas o las cuatro se hayan transformado o desaparecido. Lo que Kant enseñó es que las formas del conocimiento son *a priori*. Yo pienso que dos y dos son cuatro y sé que cualquier otro espíritu lo piensa exactamente igual que yo; y si se

le ocurre a un tercer espíritu pensarlo, pensará también que un cuarto lo pensará lo mismo, con lo que dos y dos seremos cuatro, y la necesidad y universalidad de este pensamiento y de la verdad que contiene no nos podrá venir de la experiencia. Ni tampoco nos vendrá de ella el principio que dice que de dos proposiciones contradictorias, una, por lo menos, es falsa. Aquí nos encontramos con el postulado y la norma de todo pensamiento que no quiere suicidarse por infidelidad al Logos. Dos y dos son cuatro. *A* no es lo mismo que no *A*. Aquí podemos, con toda seguridad, echar el ancla. «¡Si se niega el principio de contradicción —decía Balmes— se desploma toda certeza, toda verdad, todo conocimiento!»

ECHAR EL ANCLA.

Tan importante como el valor de la certeza es el valor del espíritu que estas proposiciones indirectamente nos revelan. Que envejecemos y morimos son también certezas, aunque poco agradables. Pero que nuestro espíritu se halle en contacto inmediato con certezas como éstas del principio de contradicción o como aquélla de que dos y dos son cuatro, que no envejecen ni son mortales, nos revelan una propiedad de nuestro espíritu que no es sólo importante, sino maravillosa. Porque esta realidad de que dos y dos son suatro no cambia, ni se altera. Es anterior y superior a todo cambio. He dicho anterior deliberadamente, aunque sea obvio que los hombres

hemos vivido todos antes de que supiéramos que dos y dos son cuatro; pero cuando llegamos a pensar en ello y a reflexionar en ello, caemos en la cuenta de que la realidad de que dos y dos son cuatro, y no cinco, es anterior, una infinidad de tiempo anterior, a que nosotros la pensáramos. Es anterior y superior a todo cambio y a todo flujo.

Podrá decirse que no se trata sino de un pensamiento, pero pensamiento es también el de que dos y dos son cinco, y alguna diferencia esencial tiene que haber entre uno y otro. El de que dos y dos son cuatro contiene la verdad, que luego la experiencia corrobora, pero que es anterior a la experiencia, y no cambia ni se muda. Y no sólo esto. Todavía se da el hecho más sorprendente de que lo mismo la piensa este hombre que aquél. Todos se igualan al pensarlo. No sólo se igualan, sino que se identifican. Si el pensamiento lógico-matemático es la forma del espíritu humano, esta forma es común a todos los hombres. Dedekind decía de los números que son «creaciones libres del espíritu humano». No estoy cierto de que sean creaciones, ni mucho menos de que sean libres, sino en el sentido de que la humanidad ha podido ignorar su existencia, ni tampoco de que los cree el espíritu humano, sino en el sentido de que un espíritu animal no hubiera logrado dar con ellos. Lo misterioso es que los hayan encontrado los hombres y que sean comunes a la humanidad entera.

La universalidad de que dos y dos son cuatro es, por lo menos, tan maravillosa como la necesidad de esta verdad. Lo mismo adquiere la certidumbre de

su verdad el ignorante, que la conserva el sabio que conoce las más complicadas matemáticas. Algunos filósofos aseguran que estos principios elementales no constituyen sino el plano más bajo del espíritu. Es posible. También hay quien dice que si aceptamos sin discusión que dos y dos sean cuatro es porque nada importante nos va en ello. Pero ello es olvidarse de que Saturno nos devora. Hemos nacido en épocas en que la categoría universal era el tiempo. El tiempo se encargaba de hacernos progresar. Todo era evolución, todo cambio. Nos acostumbramos a no ver en el Universo sino constante flujo. Hasta en las piedras imaginábamos la danza de los átomos. Habíamos acostumbrado los ojos a la idea de que toda solidez era pura apariencia. La realidad, la única realidad, nos parecía el cambio, la lucha, la rotación de los electrones. Es verdad que este constante movimiento nos conducía en una dirección que suponíamos de progreso, cuando no al progreso en todas direcciones, de que Chesterton se burlaba. Pero nos resignábamos a que ese progreso no lo gozáramos nosotros sino en parte pequeña. Nosotros y los nuestros seríamos indefectiblemente devorados por el tiempo.

Pues bien, henos aquí en contacto con una eternidad: la de que dos y dos son cuatro. Será, si se quiere, la eternidad vista por el menor de los agujeritos, pero es la eternidad. Que dos y dos son cuatro es un suceso emplazado fuera del tiempo y desligado, por lo tanto, de toda determinación temporal. Esto no lo discute nadie. De aquí se infiere que somos capaces de ver algo que está fuera del tiempo.

que estamos en contacto inmediato con la eternidad, y si los principios lógicos y matemáticos son las formas de nuestro espíritu, que hay algo en nosotros que es también eterno. Somos también la eternidad.

A Berdiaeff no le gusta esta consideración del espíritu como eternidad, como lo que es, en el sentido de Parménides. En su libro fundamental, *La libertad y el espíritu*, no se cansa de describirnos el espíritu al modo de Heráclito, como fuego, como creador de la historia, como Eros divino. Este es también el sentido que principalmente le dan Hegel y Nicolai Hartmann. Y no hay inconveniente en ver en el espíritu el creador de la historia, sólo que no sería creador tampoco si no hubiera en él algunos elementos de eternidad. Bien está que el espíritu sea fuego, pero el fuego se apaga, y lo que es, es. Esto lo ha visto con claridad Whitehead, que es quizá el metafísico de más vuelo entre todos los contemporáneos. Entran en la evolución «objetos eternos», que vienen a ser las ideas platónicas, adaptadas a la ciencia moderna. Whitehead no se contenta con incluir en el reino de los objetos eternos todas las formas lógico-matemáticas, que están implícitas en la estructura de las cosas, sino que hace figurar entre ellos todas las posibles cualidades o características realizables por los procesos de la evolución; pero el hecho es que considera como objetos eternos las formas lógico-matemáticas de mayor generalidad. Estos objetos eternos son potenciales para la realización y el devenir de las actualidades. Está en la naturaleza del «ser», según Whitehead, la de ser un potencial para cada «devenir».

Con ello se dice que en el espíritu no hallamos solamente devenir, sino ser. Vive el espíritu en el tiempo, pero también está fuera del tiempo o, por lo menos, una parte suya o un modo de su ser. No es todo proceso; no es todo devenir. Por debajo de las realidades que pasan y se transforman encontramos en él otra realidad que no cambia, ni pasa, ni se transforma. A nadie ya le extrañará que el día en que me cercioré de la necesidad y universalidad de los juicios sintéticos *a priori* fuera el más importante de mi vida. Es que, en el fondo de mi alma, yo había luchado todo el tiempo por defender los fundamentos de mi religión contra la obsesión evolucionista, contra el hambre de Saturno, contra la «infinita vanidad del todo», contra la sima que todo lo engulle. Y no es que fuera una angustia personal la que me hiciera pelear contra la muerte, porque yo me he abandonado siempre, por lo que a mí respecta, hasta con excesivo abandono, a las manos de Dios, pero es que no quería que los mejores pensamientos de los hombres y las mejores hazañas de mi patria se hubieran pensado y realizado en vano. Y desde el primer momento de mis estudios kantianos entreví que si nuestro espíritu puede pensar en lo que está fuera del tiempo, tiene que estar en contacto con ello, y si ello es forma suya, la consecuencia ineludible es que las formas de nuestro espíritu tienen sus raíces en la eternidad, y sólo de la eternidad pueden venir.

SOLTAR LAS AMARRAS.

Naturalmente, ni el siglo XVIII ni el siguiente quisieron aceptar la consecuencia de que una reflexión sobre los juicios sintéticos *a priori* nos coloca en un plano espiritual, o si se quiere en uno de los peldaños de la eternidad, siquiera sea en uno de los más bajos. Se ha dicho repetidamente que esos juicios no nacen sino de nuestra organización. Schopenhauer reducía el apriorismo kantiano al modo de funcionar nuestro cerebro. Helmholtz, a nuestra constitución psicológica, y Lange conciliaba a las dos, condicionándolo a nuestra organización «psicofísica». Es nuestra voluntad —decía Schopenhauer— la que va conformando nuestros diversos órganos a sus diferentes deseos: el cerebro, al de conocer; la mano, al de agarrar; los pies, al de andar. Pero ¿qué tiene que ver todo eso con la necesidad y universalidad de que dos y dos sean cuatro? Nuestra conciencia, psicológicamente considerada, es un río de impresiones que se enlazan y asocian y pasan y vuelven evocadas por la memoria, y pasan nuevamente. La verdad de que dos y dos son cuatro es inmutable. En toda nuestra organización física no hay una sola línea recta, pero el concepto de una línea recta no es mucho más claro y evidente que nuestra idea de nosotros mismos. Nosotros somos un manojo de órganos que se está gastando y envejeciendo todo el tiempo. La verdad es que nuestros conceptos *a priori* no se gastan, ni envejecen. ¿Qué tienen que ver nuestros conceptos apriorísticos con nuestra organi-

zación físico-psíquica? La cuestión sigue en pie: si no nos viene, ni nos puede venir de la experiencia la verdad necesaria y universal de que dos y dos son cuatro, ni tampoco de nuestra organización corporal y psicológica, ¿de dónde nos viene?

Cohen y los suyos tienen razón cien veces cuando proclaman que el apriorismo no es subjetividad psicológica, sino forma original del pensamiento, su «método», la «hipótesis» del conocimiento, lo universal y necesario, que no pude pensarse de otro modo. Claro que en nosotros se desarrolla psicológicamente, es decir, con nuestras facultades. No nacimos pensando que dos y dos son cuatro, pero al pensarlo y reflexionar sobre ello tenemos que pensarlo como verdad universal y necesaria. Hasta ahora todo va bien, pero cuando Cohen se pregunta de dónde nos viene e *a priori*, nos dice que procede de un salto originario, del *Ursprung*, es decir, de la nada. Verdad que acepta el viejo aforismo que asegura que de la nada, nada se hace *(Ex nihilo nil fit)*, pero añade que tal vez *a nihilo*. Es verdad que esta nada es condicional. Más que la nada es el «no algo», de Demócrito. También es cierto que los cristianos creemos que Dios hizo el mundo de la nada, pero fué Dios el que lo hizo. Cohen quiere que creamos que el pensamiento, con todas sus categorías, surge espontáneamente de la nada. Sólo que no podemos creerlo, porque ello contradice nuestra idea de causa y tenemos que elegir entre una negación absoluta del principio de causalidad y suponer que el pensamiento humano y sus categorías han surgido en el mundo sin causa ninguna, o que la causa que lo ha

producido, la nada o el azar, es inferior a lo causado, cuando lo menos que decían los escolásticos de la causa es que ha de ser igual al efecto; pero generalmente decían más, pues era aforismo suyo el de que dada la causa es dado el efecto *(causa posita ponitur causatum)*, y también el de que la causa es más poderosa que el efecto *(Causa est potior causato)*, cosa que no ocurriría si pensáramos que los juicios sintéticos *a priori* surgen pura y simplemente de la nada.

El propio Kant había hecho cuanto pudo por reducir la posible trascendencia de estos juicios sintéticos *a priori*. Si la primera parte de la *Crítica de la razón pura* es una afirmación de estos juicios, la segunda y tercera no se proponen sino limitar su aplicación. Kant dice que no es posible inferir del «yo pienso», que puede acompañar a todas nuestras representaciones ninguna calidad respecto de nuestro yo pensante, porque ello sería convertir el sujeto en objeto, cosa imposible, por lo mismo que acompaña a todo nuestro pensar, y pasar del mundo de los fenómenos al de los «noumenos», lo que a su juicio no podía intentarse con éxito. Kant sostenía que el ser en sí no es cognoscible, mientras que lo conocido no es sino apariencia o fenómeno, organizado según las categorías de nuestro pensamiento. Y cuando se recuerda que nuestros conocimientos positivos suelen referirse a nuestras intuiciones, y que nuestro aparato intuitivo sensible no está hecho ni para percibir las cosas muy pequeñas ni tampoco las muy grandes, como no nos las empequeñezca la distancia, se llegará a la conclusión de que tampoco

está Kant equivocado cuando dice que no vemos ni pensamos las cosas tal como son en sí, sino al través de las limitaciones y condiciones y categorías de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento.

Todo esto es verdad, a condición de que se entienda que son las cosas lo que vemos, a través de las apariencias adaptadas a nuestra sensibilidad, pero las cosas mismas. Ello lo recordaba Nicolai Hartmann contra los fenomenólogos, discípulos y herederos de Kant, cuando decía que el conocimiento implica relación a un ser independiente del espíritu, es decir, a una realidad «transobjetiva», porque con los conceptos corrientes entre los fenomenólogos y los kantianos, «se olvida lo principal, la relación con el ser, respecto del cual vale el conocimiento; más todavía, se escamotea en el planteamiento del problema el fenómeno del conocimiento. Así se da el hecho paradójico de que las teorías que más hablan del conocimiento ignoran el auténtico problema del conocimiento». (Cuaderno 32 de la Sociedad de Kant, 1931).

Cuando Kant dice que conocer es esencialmente unificar la multiplicidad e imponer a la materia sensible las formas *a priori* de la intuición pura y las categorías del entendimiento, y *constituir* así *el objeto*, y, sobre todo, cuando hablan los kantianos. como Cohen, de producir *(erzeugen)* el objeto del conocimiento, el acto de conocer se convierte, como dice Maritain, en la operación de fabricar. Y aunque no puede negarse la actividad ni la espontaneidad del espíritu en el acto del conocimiento, Maritain tiene razón cuando dice que Kant no afirma esta

actividad del espíritu sino a expensas de su objetividad y transformándola en actividad fabricadora, cuando el acierto principal de Kant; pero ya no lo dice Maritain, consistió precisamente en habernos explicado, frente al escepticismo de Hume, el valor objetivo del principio de causalidad y de los juicios sintéticos *a priori*, por el hecho de que las condiciones del pensar son las mismas que las del ser, lo que no puede tener otra explicación sino la de que nuestro pensamiento y los objetos de nuestro pensamiento son criaturas del mismo Creador y en uno y en otros han de encontrarse como las huellas de la misma mano.

La vuelta a la escolástica.

Nicolai Hartmann tiene razón. La verdad y el conocimiento no son problemas, ni son tampoco interesantes, sino cuando implican una relación positiva entre el pensar y el ser y se parte del supuesto de que el pensar es una cosa, y el ser, otra distinta. Si se suprime este dualismo y la verdad queda reducida, como quisieran los idealistas, a la conformidad del pensar consigo mismo, y si se viene a suprimir toda autonomía del pensar, como quisieran los materialistas, diciendo que el pensar no se compone de otros elementos que las impresiones que las cosas dejan en nosotros. ya no hay problema. Todo interés en la cuestión ha desaparecido.

Es que también se han suprimido el conocimiento y la verdad. El pensamiento se ha de conformar con-

sigo mismo; también el ser. La verdad se reduce a una adaptación que aprendemos a tientas. Cuestión de tiempo: unas impresiones corregirán las otras. Somos, por lo visto, algo más astutos que aquel gato de Mr. Warner Fite, el simpático profesor de Princeton, que nunca aprendió a echarse atrás, cuando se abría una puerta por la que quería entrar, con lo que invariablemente le daba la puerta en las narices. Nuestro pensamiento nos enseña a conformarnos a la manera de abrirse las puertas. Según los materialistas, es la puerta misma la que nos enseña a echarnos atrás cuando se abre por donde nos hallamos.

Pero si empezamos a sospechar, como Kant nos enseña, que el conocimiento de los modos de la puerta comienza con la experiencia, pero no viene todo él de la experiencia, porque la puerta es la puerta, y ello implica el juicio *a priori* de la identidad, tendremos que acabar pensando, como Santo Tomás, que: «La verdad es la adecuación del intelecto a la cosa, según la cual el intelecto dice que es lo que es, o que no es lo que no es».

Y volviendo a los conocimientos *a priori*, que no pueden venir de la experiencia, el misterio consiste en que de un lado, el del pensar, proceden la necesidad y universalidad de un juicio, mientras que del otro lado surge la experiencia que confirma la verdad. Las propiedades del círculo que pienso son las mismas que encuentro en la rueda de un coche. Y en esto está la maravilla. El encuentro del cognoscente y lo conocido es el de los amantes que vinieron de países distintos, se vieron y amaron.

La explicación del conocimiento en la tesis dualista tiene que ser mucho más complicada que en el monismo idealista o en el materialista. Y ésta es la razón de la impopularidad del escolasticismo en estos siglos. Maritain, que está dedicando la vida a la defensa del tomismo, es el primero en darse cuenta de la dificultad de su faena: «No tengo la inocencia de creer —escribe en sus *Reflexiones sobre la inteligencia*— que el tomismo esté en vísperas de imponerse universalmente al mundo entero. Creo que el mundo moderno está demasiado enfermo para ello, y creo también que el tomismo, lo confieso, es demasiado elevado en intelectualidad y, por lo tanto, demasiado difícil a nuestra inteligencia humana. Jamás permanecemos largo tiempo a la luz; nuestra debilidad nativa nos lleva a preferir la noche o la media luz. *Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem.* Pero lo esencial es que la luz pase entre nosotros y que la reconozcan los que la aman».

Por esta dualidad intrínseca al conocimiento, conocer, según Maritain, es *devenir*, devenir el no yo. No es perderse uno mismo para absorberse en la cosa conocida, porque, dice Maritain: «Si yo perdiera mi ser en otro para unirme a él, no me convertiría yo en otro ser, sino que él y yo formaríamos juntos un compuesto, un *tertium quid*. Lo que sucede es que el cognoscente deviene lo conocido mismo, por lo que su unión es unidad verdadera, y son más uno que la forma y la materia unidas». Pero esto ya lo dice con palabras de Santo Tomás: *Cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia*

et forma. Conocer —añade Maritain— consiste, pues, «en devenir inmaterialmente lo otro en cuanto otro, *aliud in quantum aliud*».

De otra parte, y aunque conocimiento, según Santo Tomás, exige de nosotros cierta pasividad y aun dependencia absoluta respecto de la cosa conocida, la intelección, en cambio, es pura espontaneidad, actividad vital, inmanente y no transitiva, y espontánea porque vital. Para conocer se ha de producir un concepto, pero esto no es sino medio necesario, no esencia de la intelección. La intelección produce el concepto dentro de nosotros, pero termina en la naturaleza inteligible, es decir, en la misma cosa conocida : *Cognos cens in actu est cognitum in actu*. Mientras Descartes y los idealistas han dicho que al conocer las ideas sólo conocemos meramente las ideas, los tomistas han visto que lo que el intelecto alcanza dentro de sí mismo no es la idea, sino la cosa misma, por medio de la idea, la cosa despojada de su existencia propia y transportada a él, transferida en su inmaterialidad a él. Por eso decían que la inteligencia es una facultad «que atrae las cosas a sí de manera perfecta», *perfecte trahens res ad se*.

Ahora bien : yo no sé, porque no he estudiado directamente a Santo Tomás, si Maritain no fuerza un poco el sentido del tomismo cuando nos dice que conocer es hacerse otro en cuanto otro. Las palabras que emplea son, ciertamente, las de Santo Tomás. Pero los manuales tomistas han solido prescindir de ellas para contentarse con decirnos que el conocimiento se produce por una *species* (idea, tipo, forma) que surge en el cognoscente del cognoscente

y del conocido, por asimilación de uno a otro. Ya se sabe que, según los tomistas, lo conocido está en el cognoscente como «ser intencional». El «ser intencional» es una categoría filosófica de la que no se hablaba desde que Descartes había negado la existencia de la *species* escolástica. Ahora ha vuelto a hablarse, no solamente por los escolásticos, sino por los fenomenólogo y por otros filósofos interesados en el problema del conocimiento. A pesar del pesimismo de Maritain, ¿no estaremos en vísperas de que vuelva a hablarse generalmente de la *species* tomista?

Lo cierto es que Maritain ha logrado despertar un interés hacia la epistemología de Santo Tomás, que difícilmente se hubiera sentido de no haber empezado por decirnos que el conocer es devenir lo conocido, en cuanto distinto de nosotros, porque ello concuerda con la experiencia que podemos hacer en cualquier momento de que, ante un espectáculo nuevos, ante una idea inesperada, nos olvidamos de nosotros mismos por un momento, y sólo después y reflexivamente nos damos cuenta de que nuestro yo ha presenciado ese espectáculo o adquirido la idea sorprendente. Empezamos el conocimiento por el no yo, mejor dicho, por el ser otro; nos identificamos con ello y en seguida nos damos cuenta de que es otro, es decir, de que nuestro yo no ha hecho sino verlo o pensarlo.

CONOCER ES DEVENIR LO CONOCIDO

Veamos lo que significa. Pongamos el ejemplo de alguna cosa ausente, pero conocida: la Catedral de Burgos. Al conjuro de estas dos palabras, cada cual ha evocado su recuerdo. Este recuerdo es la *species*, el ser intencional de los tomistas. En cierto modo, es diferente en cada uno de nosotros. Uno se acuerda de la fachada principal, otro de la capilla del Condestable, otro del Papamoscas. ¿Por qué estamos seguros todos de pensar en la misma Catedral de Burgos? ¿Podríamos estarlo si estuviéramos pensando meramente en nuestro recuerdo en nuestra *species* de la Catedral? ¿Lo estaríamos si, como socarronamente suponía Henri Poincaré, tuviéramos cada uno de nosotros nuestras propias teorías apriorísticas? Supongamos que para uno de nosotros fuera apriorístico el principio de identidad, según el cual una catedral es una catedral y no un palacio de la música, mientras que para otro no existiera la conciencia de la identidad. Ya no estaríamos seguros de estar pensando todos en la Catedral de Burgos. Ahora lo estamos, aunque siempre es posible la equivocación de que alguno piense en la de Murcia y la confunda en sus recuerdos con la de Burgos. La seguridad de que todos pensamos en la Catedral de Burgos, salvo la posibilidad de error, no procede sino de que no pensamos únicamente en nuestro recuerdo de la Catedral, sino en la Catedral, y de que estamos ciertos de que la Providencia nos dotó a todos de las mismas categorías del pensar. Pensa-

mos, y al decir pensamos quiero decir que las formas del pensar son las mismas en todos nosotros, en una misma Catedral de Burgos, recordada más o menos, mejor o peor, por cada uno de nosotros. Lo mismo ocurriría si todos estuviéramos en presencia de la Catedral, ya que, como es demasiado grande para que nos quepa en la cabeza, tendríamos que conformarnos con tener dentro de nosotros su imagen, pero no estaríamos viendo la imagen de la Catedral, sino que por la imagen veríamos la misma Catedral.

Lo que es, es. La Catedral es la Catedral. He aquí el primer principio del tomismo, según Maritain nos lo expica en *Los grados del saber*. No empieza diciendo «Pienso», como Descartes, sino: «Sé que algo es». Si se hace desaparecer lo extramental, desaparece el problema del conocimiento. Lo primero es el ser. El ser inteligible y el yo son dados al mismo tiempo, pero el ser en el primer plano y el yo en segundo plano, como entre bastidores. No es posible a los hombres el conocimiento directo de su yo, ni acabará nunca el espíritu humano de tomar conciencia de sí mismo. Ello lo decía Santo Tomás con palabras insustituíbles: «Nadie percibe su propio entender sino por aquello que entiende». Maritain dice que un ángel se conoce a sí mismo antes de conocer las otras cosas. El hombre no puede conocer su espíritu más que por reflexión.

De otra parte, la manera de ser las cosas en nuestro espíritu no es la misma de ser en sí mismas. Las cosas tienen dos planos de existencia: la existencia que gozan para salir de la nada y la que les sobre-

viene para ser conocidas; su ser de naturaleza y su ser intencional. Este ser intencional es análogo al que tienen los valores espirituales de un cuadro, compuesto en lo material de lienzo y de pinceladas de pintura, pero donde los propósitos del artista han pasado a través del pincel, para vivir intencionadamente en el cuadro. «¿No habrá también —pregunta Maritain— un ser intencional en el mismo mundo físico, donde todo parece mostrar esa animación universal, por la que el movimiento pone en los cuerpos más de lo que son y se colora la naturaleza entera de una apariencia de vida y sentimiento? ¿No habrán sido creadas todas las cosas intencionalmente para que el hombre las pueda conocer?»

Pero este dualismo aparente de las cosas no llega al punto de violar con escándalo el principio de identidad. Entre la cosa y el pensamiento de la cosa existe una unidad mucho más honda que entre el modelo y su calco. En la intelección no se alteran las cosas. La relación del conocimiento no es deformadora. Quien se altera, para perfeccionarse, es el que conoce. La esencia de la cosa es inalterable. «En el acto de conocer —nos dice Maritain—, la cosa (en la misma medida que es conocida) y el pensamiento no están solamente unidos, sino que son estrictamente *uno*». «La inteligencia en acto —según las palabras de Aristóteles— es lo inteligible en acto». ¿Que cómo se unen el conocedor y lo conocido? Aquí entra la función de la *species*, palabras que Maritain traduciría «la forma presentativa u objetivadora». En el conocimiento sensible el sen-

tido externo recibe de la cosa una *species impressa*, una forma presentativa, que es el acto primero del conocimiento, y entonces, por otro acto inmanente a la inteligencia, que es el acto segundo y terminal, se produce otra *species*, la *species expresa*, de orden sensible, en la imaginación y en la memoria.

En el acto primero el alma conocedora deviene intencionalmente el objeto, que ya no es meramente la cosa, y sigue siendo el objeto en la forma presentativa de la *species expressa*. Esta *species expressa* es el vicario del objeto, es decir, el objeto mismo «destacado de su existencia propia y hecho presente en estado inmaterial o intencional».

Lo cual quiere decir que en el sistema tomista del proceso del conocimiento se parte de la cosa como cosa extramental, se convierte la cosa en objeto; al enfocarla, entonces actúa sobre el sentido externo como *species impressa* del sentido (ya se halla bajo la acción del intelecto agente), por nuestra espontaneidad se trueca en *species expressa* de la imaginación, que actúa ante el entendimiento como *species impressa* de la inteligencia, para trocarse en *species expresa* de la inteligencia, que es cuando vuelve a trocarse en objeto, pero ya conocido, para identificarse finalmente con la cosa extramental, con lo que se ha completado el proceso circular del conocer.

El misterio de la intelección no se ha desvanecido. Tampoco se ha escamoteado, como en otras escuelas, pero una cosa hemos ganado con esta teoría tomista. Sabemos que el conocimiento es inmaterialidad. Los seres conocen en la medida en que son inmateriales. De otra parte, el conocer es al sentido y a la inteli-

gencia lo que el existir a la esencia. Conocer es entrar en una forma nueva de existencia. No es hacer, ni fabricar, ni recibir cosas, sino adquirir un grado nuevo de existencia, una sobre-existencia. Por nuestra propia actividad nos hacemos en el conocimiento la cosa conocida, al mismo tiempo que seguimos siendo lo que somos. No producimos conocimientos, sino que nos elevamos por el conocimiento a un acto de existir de mayor perfección. Lo que hacemos al conocer es elevar nuestro ser, no producir. Es verdad que incidentalmente producimos una imagen en el conocimiento sensitivo y un concepto o verbo mental en el conocimiento intelectual, pero esta producción interna es meramente un medio de conocimiento. «El concepto —dice Maritain— no es de ningún modo una cosa material que envuelve otra, es un «verbo» inmaterial, una emisión del espíritu que expresa el objeto; contener, para el concepto, es pura y simplemente hacer conocer». Y ello porque «el concepto no es signo, vicario o similitud del objeto, sino a título puramente formal». Conocer, digámoslo de nuevo, es perfeccionarse.

Conocer es perfeccionarse.

Esto hay que decirlo con las palabras de Santo Tomás *(De Veritate*, 2, 2):

«De dos maneras puede ser perfecta una cosa. De la primera, según la perfección de su propio ser, que le conviene según su especie propia. Pero como el ser específico de una cosa es distinto del ser espe-

cífico de otra, resulta de ello que en toda cosa creada, a la perfección que así posee, falta toda la perfección absoluta que se encuentra en la perfección análogamente poseída por todas las demás especies; de tal suerte, que la perfección de toda cosa considerada en sí es imperfecta, como parte de la perfección total del Universo, que nace de la reunión de todas estas perfecciones particulares juntas.

«Y entonces, para que haya remedio a esta imperfección, se encuentra en las cosas creadas otro modo de perfección, según el cual, la perfección que corresponde a una cosa se encuentra en otra cosa diferente. Tal es la perfección del conocedor, en tanto que tal, porque en tanto que conoce lo conocido existe en él en cierto modo... Y según este modo de perfección, es posible que en una sola cosa particular exista la perfección de todo el Universo».

Jamás, jamás en ninguna filosofía se habrá suscitado un estímulo mayor para el saber como el que Santo Tomás, en estas palabras, nos despierta. Las utopías modernas suelen prometer grandes ventajas como premio a la investigación científica : la ociosidad, la comodidad, la prolongación de la vida, el pan y la abundancia para todos, la posibilidad de franquear en menos tiempo las distancias, etc. Lo que no prometen es precisamente lo que Santo Tomás nos asegura : el perfeccionamiento de nuestro ser, el complemento de nuestra perfección con la ajena, la multiplicación de nuestro ser, la iniciación en una vida superior. Y la filosofía de Santo Tomás es la filosofía oficial de la Iglesia. No es dogmática su aceptación, pero es la filosofía oficial y preferida.

Ahora bien: a la Iglesia y a Santo Tomás se ha acusado de querer ahogar el espíritu del saber por el saber y de negar la posibilidad de otra vida del espíritu que la de los santos en sus oraciones y disciplinas. Y lo peor es que esta acusación no la hacen exclusivamente personas enemigas de la religión y de la vida espiritual, sino también personas que debieron conocer mejor las enseñanzas de la Iglesia. He leído recientemente la obra de un hombre que ha contribuído poderosamente en estos años a volver la atención de las personas cultivadas hacia las verdades eternas del cristianismo: Nicolás Berdiaeff, el autor de *Una nueva Edad Media*. La obra se titula *La libertad y el espíritu* y es un libro de apologética cristiana desde el punto de vista ruso, notable en muchos respectos, pero también por su desconocimiento de la Iglesia Católica. A ella y a Santo Tomás se lanza veinte veces la acusación de querer sojuzgar la vida del espíritu. En el fondo, el pensamiento que a Berdiaeff inspira es el mismo de Dostoiewski en su cuento del Gran Inquisidor:

Un día aparece Nuestro Señor en la Sevilla del siglo XVI y la gente le reconoce y le pide curaciones y resurrecciones y Nuestro Señor las hace, movido de compasión. Entonces, el Gran Inquisidor, que era todopoderoso en España, le encierra en la cárcel y lo va a visitar para mostrarle que a las multitudes no se les puede dar la libertad del espíritu que Nuestro Señor prometió cuando dijo que la verdad nos hará libres. Lo que el pueblo necesita es pan. Para eso hay que convertir las piedras en pan, que es lo que el diablo pidió a Nuestro Señor en la primera de

sus tentaciones. Dándole pan y privándole de libertad es como el pueblo será feliz, y por su gran compasión hacia el pueblo el Gran Inquisidor abandonó a Nuestro Señor para seguir el consejo del diablo. La historia acaba besando Nuestro Señor al Gran Inquisidor y poniendo éste en libertad a Jesucristo.

Pocos ataques a la Iglesia habrán hecho a ésta mayor daño que el de Dostoiewski. Acaso haya evitado en su tiempo la conversión de los intelectuales rusos al catolicismo. Dostoiewski, sin disputa, fué uno de los máximos genios creadores de nuestro tiempo, pero su saber histórico era limitado y falso en lo que se refiere a la Iglesia Católica y a España. El poder temporal de la Iglesia no fué nunca como Dostoiewski lo imagina en su cuento. El mundo ha sido siempre rebelde a los dictados del espíritu. Lucha contra el paganismo, contra las sectas, contra el Islam, contra el imperio, contra el protestantismo, contra la enciclopedia y la revolución, contra el comunismo materialista; ésta es la historia de la Iglesia. Es verdad que prevaleció en España durante los siglos XVI y XVII. Gracias a ello se civilizó América y se contuvo en Europa la reforma, pero la Inquisición no es el siglo de su poder, como imagina Dostoiewski, sino la necesidad en que se vió, aun en los siglos de mayor poderío, de defender la cristiandad contra sus enemigos. Y en cuanto al pensamiento de que dió el pan a cambio del espíritu, nunca ha habido en España ni más espíritu ni menos pan que en nuestros grandes siglos.

El hecho es que en estos últimos doscientos años se ha combatido a la Iglesia en nombre del saber y

el saber se nos ha recomendado en nombre de la comodidad o del poder. Se nos ha dicho que si sabíamos más, viviríamos más placenteramente o aumentaría la esfera de nuestra influencia sobre el curso de la Naturaleza. Ahora abrimos un texto de Santo Tomás, que es el filósofo oficial de la Iglesia, y nos encontramos con que el único camino por el que podemos aumentar la perfección de nuestro ser con las perfecciones que a otros seres corresponden, es la del saber. Ya no se trata de aumentar nuestro equipaje con la posesión de cosas que pueden sernos útiles o embarazosas. Se trata de nuestro ser, de nuestra perfección, de nuestro propio valor, de nuestra mayor intimidad y autenticidad. Encerrados en nuestra cárcel de arcilla, incapaces de percibir directamente nuestro propio espíritu, reducidos a no ocupar en la escala de los seres espirituales más que los últimos peldaños, ¿qué podremos hacer para perfeccionarnos? Santo Tomás nos enseña el camino: tenemos que completar nuestra propia perfección con el conocimiento de las perfecciones de los otros seres. Jamás habrá recibido la cultura la promesa de un premio superior. Berdiaeff acusa a la filosofía de Santo Tomás de poco espiritual, pero Santo Tomás es el filósofo que ha ganado para el espíritu toda la naturaleza y toda la historia, porque nos enseña que todo se espiritualiza en la medida que lo conocemos.

(De la revista «Acción Española», de Madrid, mayo 1935.)

IV. LA NUEVA FILOSOFIA DE LA HISTORIA Y EL PROBLEMA DE LA HISPANIDAD

La obra a que ha dedicado estos últimos años de labor Nicolai Hartmann, mi antiguo profesor de Filosofía, actual catedrático de la Universidad de Berlín, no llega a ser de filosofía de la historia, porque trata exclusivamente del espíritu, y el espíritu, aunque sea en su filosofía el ingrediente principal, y aun determinante de la historia, al punto de que no hay historia en donde no hay espíritu, no es, sin embargo, el único, por lo que la filosofía de la historia no debería contentarse con estudiar *a priori* los modos posibles de intervención del espíritu en la historia, sino que deberá extenderse a los del alma, la vida y la materia. Por eso las palabras «filosofía de la historia» no aparecen más que en el subtítulo del libro. La obra se titula: *El problema del ser del espíritu (Das Problem des geistigen Seins)*, y su subtítulo reza: «Investigaciones para la

fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu».

El libro se ha publicado a fines de 1933, pero sus ideas centrales habían ya pasado por el tamiz de una discusión sistemática que sostuvo Hartmann, con sus discípulos mejores, en los cursos de 1929 y 1930, cuando era profeor de la Universidad de Colonia, por lo que las opiniones que contiene no pueden ya considerarse como estrictamente personales. Por esos mismos años concebía yo las ideas fundamentales de la *Defensa de la Hispanidad*, que tampoco debe considerarse como un libro exclusivamente personal, ya que, por haberse publicado casi todos sus capítulos en las páginas de «Acción Española», llevaban consigo el peso adicional que implica el asentimiento o, cuando menos, el consentimiento de sus lectores y colaboradores.

Este paralelismo de los temas y coincidencia de las fechas y del carácter representativo de los libros tenía que ser para mí de interés extraordinario. Hartmann gozaba la reputación, hace ya veinticinco años, de poseer la cabeza mejor dotada de Alemania para la filosofía. Si no tenía más fama, es porque nunca ha sido político, ni escritor, ni agitador, ni hombre de mundo; pero ya ocupa una cátedra en Berlín y empiezan a verse traducidos sus libros a otras lenguas. La independencia de su espíritu la demostró muy luego, pues cuando todavía era discípulo en Marburgo de Cohen y de Natorp, se negó a convertir las cosas que le rodeaban en meros problemas entregados a las investigaciones de la ciencia, como querían sus maestros, y habló del ser de las

cosas y de su ontología, a pesar de que esta palabra estaba borrada y desterrada del diccionario filosófico de Cohen. De otra parte, el espíritu de Hartmann, alejado de nosotros y de nuestros problemas, está totalmente desligado de las preocupaciones patrióticas y religiosas en que mi *Defensa* se ha inspirado.

Ahora bien: en la *Defensa de la Hispanidad* hay numerosas tesis que requieren contraste filosófico. Que la Hispanidad es un espíritu, que hay un espíritu peculiar a la Humanidad; que ese espíritu, valioso para la humanidad, es insustituible para nosotros; que lo tenemos medio abandonado, que lo necesitamos para el porvenir, que nos es posible recuperarlo íntegramente... He ahí otras tantas tesis que en mi libro he procurado demostrar de un modo histórico y por analogías, pero que han de buscar sus cimientos en la filosofía y que no podrán sostenerse si sus fundamentos no son firmes. Por ejemplo, si no existe en alguna forma eso que Hegel llamaba «espíritu objetivo», y que se caracteriza en que puede ser común a todos los hombres de un país, o también si el pasado es pasado de tal suerte que ya no puede influir en el presente, ni en el porvenir, el pensamiento central de mi obra se viene irremediablemente al suelo.

Aquí la pregunta: ¿se acomodan las ideas centrales de mi libro a la nueva filosofía de la historia? La del siglo XIX no me sirve, ni la de Hegel, ni la de Marx. Hegel fué el descubridor del «espíritu objetivo», y acaso sea ésa su mayor contribución a la filosofía perenne. El espíritu objetivo era, para He-

gel, el único causante del proceso histórico, y lo concebía como una esencia superior a la del hombre, como una sustancia espiritual universal, con su propio modo de ser y su propia vida, junto a lo cual los espíritus individuales no eran sino accidentes, que ciertamente podían separarse del espíritu objetivo, pero sólo para caer en el abismo y condenarse a muerte. De aquí su tesis fundamental: el espíritu lo es todo. Es hasta la verdad de lo que no tiene espíritu, de lo puramente vivo o material. Los individuos no viven sino en el espíritu objetivo y del espíritu objetivo. Esta guía es el proceso histórico. Esta guía es la razón. La esencia de la razón es la libertad. La historia universal no es sino el progreso en la conciencia de la libertad. Este espíritu objetivo es el espíritu del mundo, ramificado en una pluralidad de espíritus nacionales, que representan diversos principios o ideas fundamentales, los que se sirven para su realización progresiva de las pasiones de los individuos, quienes, en realidad, persiguiendo sus fines privados, no se enteran de lo que están haciendo.

Esta filosofía de la historia es obviamente incompatible con nuestra creencia en la comparativa excelencia del espíritu hispánico, con la evidencia de nuestro actual decaimiento y con la esperanza de que ese mismo espíritu nos reanime en el porvenir. Si el espíritu objetivo lo es todo en la historia, hemos de ver en él, al mismo tiempo, la causa de nuestra grandeza y la de nuestra decadencia, con lo que hemos de despedirnos de toda fundamentación para nuestra esperanza, ya que el espíritu objetivo

no obedece más que a su propia necesidad lógica y no se cuida para nada de nuestras oraciones. De otra parte, si el espíritu de la Hispanidad es superior, como creemos, al de otros pueblos, resultan inexplicables nuestra decadencia en lo pasado y debilidad en lo presente.

No es menos incompatible con nuestra fe la interpretación económica de la historia, ideada por Marx, en consciente antítesis a la de Hegel. Si Marx tiene razón y el espíritu de los pueblos, sus modos de pensar, sus juicios de valoración, sus sentimientos, ilusiones, etc., no son sino la superestructura que surge fatalmente de sus relaciones de trabajo y propiedad, entonces no tiene el menor sentido cuanto hemos dicho sobre el espíritu de la Hispanidad, ni cuanto pudiera decirse sobre el espíritu de otro pueblo o conjunto de pueblos, y tendrían razón aquellas gentes que desdeñan las cosas del espíritu porque no es el espíritu quien determina el ser histórico, sino éste, y especialmente el económico, quien señala sus rumbos a la historia.

Hartmann ha visto claro que estas dos opuestas interpretaciones de la historia tienen un fondo común inconfeso. Ambas son parciales, porque ambas se proponen determinar el conjunto del proceso histórico por uno solo de sus elementos. Si se llama superior la capa espiritual, e inferior la económica, Hegel querrá comprender la totalidad mirándola exclusivamente desde arriba, mientras que Marx la contemplará únicamente desde abajo. La verdad es que la historia deberá considerarse desde arriba, desde abajo y desde el medio. Y ello, porque el

mundo de la historia, como el universo entero, se compone de diferentes planos, y estos planos no están relacionados de tal modo que las leyes de cada uno de ellos estén determinadas exclusivamente por las del otro, sino que cada plano se desenvuelve con arreglo a sus principios, leyes o categorías peculiares.

Nadie duda ya de que el plano de la vida se ordena con arreglo a principios fundamentalmente distintos de los físico-químicos. Es verdad que las leyes físicas valen también para los organismos, pero éstos se desenvuelven con sus leyes propias. Lo mismo ocurre con la relación de lo psíquico a lo vital. Lo psíquico se sostiene en lo vital, como lo orgánico en lo físico, pero también con sus propias leyes, y aunque la psicología sea una ciencia joven, parece indiscutible su autonomía respecto de la biología. Finalmente (¿finalmente?), el plano del espíritu es superior al de la psicología. Ni las leyes de la lógica, ni las peculiaridades del conocimiento, ni la esfera de la acción, de la valoración, del derecho, de la moral social, de la religión y del arte pueden explicarse psicológicamente. Cada uno de estos planos está sostenido por el inmediato inferior : el vital por el orgánico, el psicológico por el vital y el espiritual por el psicológico; pero el plano inferior no es respecto del superior más que el soporte, la condición *sine qua no*. Hay también en la filosofía de Hartmann «seres irreales», como las puras esencias, las leyes matemáticas, los tipos fundamentales de valores éticos, que existen o subsisten sin soporte real, para sí mismos, por sí mismos, sobretemporales, eternos...

Observemos que la filosofía de Hartmann no efectúa ningún esfuerzo por reducir estos diversos planos a una unidad común. El talento del autor se caracteriza más por la perspicacia de las distinciones que por la potencia de la unificación. De otra parte, tampoco niega la posibilidad de una unión trascendente a nosotros. Pero Hartmann procede como un fenomenologista que se limita a describirnos la esencia de cada uno de esos planos, y especialmente del plano del espíritu. El día que se pregunte cómo es posible que estos distintos planos formen un universo, tendrá que construir una cosmología metafísica o religiosa, pero entonces ya no le será posible mantenerse en el plano de experiencia en que se desarrolla su filosofía de la historia.

El hecho es que en esta serie de planos graduados, que constituyen el universo de Herr Hartmann, es ya posible explicarse sin contradicciones nuestra decadencia y hacerla compatible con la excelsitud de nuestro espíritu objetivo, porque en su concepto los planos inferiores son los más fuertes y el plano del espíritu, el más débil de todos. Poderoso en su esfera, el espíritu no es, sin embargo, omnipotente en el mundo, por lo que el espíritu de la Hispanidad ha podido ser el más elevado y valioso de los espíritus nacionales, sin que ello fuera garantía de su triunfo, ni de su perennidad. La superioridad del espíritu no implica la de las almas. Un almba pujantísima puede estar educada y formada en un espíritu objetivo inferior, y, viceversa, un alma inferior en un espíritu superior. Y un espíritu objetivo, servido por almas igualmente elevadas, puede hallarse em-

barazado por insuficiencia vital o por una pobreza geográfica tan grande que imposibilite el desarrollo de un pueblo.

Para esta concordancia provisional de la filosofía de Hartmann con nuestros supuestos no necesitamos hacer violencia a nuestra fe en la omnipotencia del Espíritu de Dios, que es infinitamente superior al espíritu de un pueblo. Aquí nos estamos moviendo en este plano de las causas segundas, en donde la experiencia cotidiana nos enseña que no basta con tener razón, sino que se necesitan otras fuerzas para que la razón prevalezca en el mundo. El espíritu objetivo no actúa en el mundo por sí mismo, sino por la cabeza y los brazos de los hombres. El espíritu objetivo carece propiamente de conciencia. En negar la existencia de conciencias colectivas, la filosofía de Hartmann concuerda en absoluto con la sostenida en la *Defena de la Hispanidad*. El triunfo o el fracaso de un espíritu objetivo dependerá, en parte, del valor de los hombres que lo sustenten, y, en parte, de las condiciones vitales y geográficas que no pueden determinarse a voluntad.

Veamos ahora en qué sentido puede hablarse del espíritu de un pueblo. El espíritu, en general, no debe entenderse como una sustancia espiritual, que es como Hegel lo entendía, separada del espíritu humano, sino que ha de entenderse como una misma cosa que el espíritu humano, que vive en muchos hombres, que pasa de uno a otro, del que algunos individuos se adueñan, mientras otros lo abandonan, y que, por tanto, está por encima de los individuos, aunque sólo viva en ellos y por ellos. Sus modos de

ser son tres distintos, aunque no separables: hay el espíritu personal, único que puede amar y odiar, que tiene conciencia y voluntad, merecimientos y responsabilidad; hay el espíritu objetivo, único que propiamente tiene historia, sobre individualidad, común y al mismo tiempo real y vivo, cuyas transformaciones temporales y transitoriedad constituyen propiamente la historia, y hay, por último, el espíritu objetivado, el de las obras de arte, el de la literatura, el de la ciencia, el del lenguaje, el de la ciencia histórica, que viene a ser la conciencia objetivada de sí mismo, mientras que su conciencia individual está en los individuos.

El espíritu objetivo es común, en general, a los individuos del mismo grupo. Heráclito decía que los despiertos no tienen más que un mismo mundo, mientras que en los sueños cada individuo vive en su mundo. Ello no se refiere únicamente al mundo real, sino a los contenidos de conciencia, porque las conciencias están separadas y son lo que separa a los hombres, puesto que cada uno tiene la suya; lo que las une es el espíritu. Toda educación es educación en el espíritu objetivo. No es posible educación alguna en el espíritu individual. Nuestra personalidad se forma en el círculo de otras, y cada uno de sus actos trascendentales viene a ser un hilo tendido a otras personas, con el cual se adueñan de un pedazo de mundo al mismo tiempo que se siente pertenecer a él, y si se arranca con violencia a una persona de este pedazo de mundo se le quedan colgando las raíces, como a un árbol, y necesitará ahincarlas en otro trozo de tierra o perecer.

Ese grupo de hombres podrá constituir una nación o una comunidad religiosa o una clase social económica. En unos tiempos predominan cierto género de agrupaciones, y otro, en otros; en algunos, el espíritu del tiempo se sobrepone a cualquier otro género de límites. En todo caso, es siempre el espíritu colectivo quien da forma a la vida de una colectividad. Y es claro que la conciencia que tienen los individuos de ese espíritu puede ser muy rudimentaria y tal vez inexistente, pero todo el que ha vivido en un país extranjero se da cuenta de la existencia de un espíritu objetivo que se diferencia claramente del espíritu de otros países. El espíritu objetivo en que nosotros nos hemos formado no solemos advertirlo, porque lo sobreentendemos. Este espíritu podrá ser fuertemente unitivo, como lo era el de la España del siglo XVI, o disociador y disolvente, como el que, para desgracia nuestra, prevalece desde 1898. El hecho es que no podemos por menos de vivir en alguna clase de espíritu objetivo. Cada vez que un individuo expresa su esencia de algún modo, pasa a otra persona y luego a otra, hasta que se ve contenido y rechazado por algún otro espíritu, porque los espíritus objetivos son poderes, que tienen sus fronteras y sus límites, como los políticos y territoriales, y en función de cada espíritu peculiar se desarrolla la historia de los pueblos.

Como, entre otras cosas, el espíritu es una tabla de valores, porque todo lo que hay en el mundo se aparece al espíritu como valioso o como repugnante, puede decirse, en general, que la condición de toda grandeza histórica es la lealtad al propio espíritu, y

ello porque no puede llegar a alcanzar el desarrollo de que es susceptible sin ser fiel a su propia tabla de valores, ya que cambiar fundamentalmente de valoraciones implica emprender nuevos caminos y empezar a desarrollarse de un modo distinto al anterior. Pero también hay que admitir la posibilidad de que un pueblo necesite modificar esencialmente su espíritu objetivo. Para nosotros, los pueblos cristianos, ésta es obvia necesidad en que se encuentran los paganos. Para la filosofía de Hartmann, ello depende de que el espíritu objetivo es imperfecto, porque le falta la conciencia, una conciencia adecuada a su poder, porque su conciencia la tenemos nosotros, los individuos, y el espíritu objetivo está por encima de nosotros. El espíritu objetivo no es sujeto, sino objeto de esta conciencia. Pero los individuos somos limitados y no percibimos el espíritu objetivo sino en visiones siempre inadecuadas, unilaterales, sujetas a prejuicios. Ello disminuye el poder del espíritu objetivo. No es impotente, pero tampoco omnipotente. Un pueblo puede abandonar equivocadamente un fuerte espíritu objetivo, que le hubiera conducido a alturas insospechadas. Viceversa: otro pueblo puede obstinarse en sostener un espíritu indigno de su vitalidad y de sus talentos. Hegel, pues, se equivocaba al suponer que el espíritu objetivo no podía errar. Así que los gobernantes de 1750 pudieron equivocarse cuando cambiaron el rumbo de España. Esta es la tesis de mi libro. El lector no puede figurarse cuál habrá sido mi alegría al ver que Hartmann corrobora mis juicios con estas palabras:

«Características para estos fenómenos son las épocas llamadas de «ilustración», especialmente en lo referente a la moralidad y concepción del mundo. En ellas se coloca la razón en el lugar de la fe y de la piedad tradicionales, pero es una razón muy estrecha: la de la utilidad y el sentido común. Proclama la mayoría de edad del espíritu humano, pero, por dentro, carece de ideales elevados, que pueden sustituir o superar a los tradicionales, y acaba por conducir a una concepción vulgar del mundo (el materialismo) y a una moral carente de ideas (la utilitaria)».

Ello se hace, naturalmente, sin saber lo que se hace; pero es que falta, como venimos diciendo, la conciencia adecuada del espíritu objetivo. Ello se muestra con toda evidencia en las obras u objetivaciones del espíritu. Los mexicanos de hoy pueden ufanarse lo mismo de poseer en su Catedral de México el más hermoso edificio cristiano de América, que los restos más impresionantes de los templos consagrados a los dioses de las poblaciones aborígenes; pero no es lo mismo el templo consagrado a Jesús Nuestro Señor que los dedicados a aquellos dioses crueles que exigían a miles los sacrificios humanos. Por mucho que se perfeccionen no alcanzarán jamás los mexicanos el grado de bondad de Jesucristo, y todavía han de pasar por muchas revoluciones y muchos Panchos Villas antes de recobrar toda la crueldad de sus tiempos antiguos. En una cosa, sin embargo, se parecen la Catedral y los templos paganos de México. Una y otros se construyeron para impresionar a las generaciones venideras.

Una y otros son desafíos lanzados al espíritu de las generaciones venideras .Ese espíritu podrá no recogerlo y pasar indiferente ante la Catedral y ante los templos, pero también podrá un día detenerse y absorber y vivificar de nuevo el espíritu de pasadas edades.

Así es como cree Hartmann que se verifican los renacimientos. El espíritu vivo siente como un milagro la vuelta del antiguo, como una resurrección, como un «renacimiento». Durante centenares de años ha podido estar encerrado en la materia que lo expresaba: la piedra de un edificio, el mármol de una estatua, el papel de un libro. Y, de pronto, lo que parecía muerto y no decía nada, vuelve a estar vivo, y es que el espíritu vivo lo ha hecho suyo. El desafío ha sido recogido. Lo que antes parecía un callejón sin salida se trueca de súbito en camino, verdad y vida. El espíritu ha vuelto a desprenderse de la materia en que estaba encadenado. El mejor conocimiento de la historia de lo que había en aquellas objetivaciones viene a ser como una conciencia objetiva del espíritu vivo, para completar, en lo posible, la que tiene en las conciencias de los individuos.

Tal es, en sus líneas generales, el pensamiento de Nicolai Hartmann sobre la filosofía de la historia. Y no puede menos de decir que es punto menos que maravilloso que un espíritu extraño a nuestras preocupaciones, religiosas y patrióticas, haya llegado a construir, siguiendo libremente su propio pensamiento, un esquema de la filosofía de la historia al que se ajusta adecuadamente lo mismo la expli-

cación de nuestras tragedias pasadas y presentes, que los posibles fundamentos de nuestras esperanzas de regeneración. Tengo que interpretar esta obra de Hartmann como un signo del espíritu del tiempo. Pero es el caso que el espíritu del tiempo ha solido librar duros combates con el espíritu tradicional de los pueblos, y a veces ha vencido el espíritu del tiempo y a veces el de las tradiciones nacionales. Cuando ambos han soplado en el mismo sentido, su influjo ha solido ser irresistible.

(De la revista «Accos Esparta», agosto 1954.)

V. EL ESPIRITU OBJETIVO

HEGEL, HARTMANN, SPENGLER.

Escribe Nicolai Hartmann, en su libro *El problema del ser del espíritu*, que debemos considerar a Hegel como al descubridor del espíritu «objetivo», por el cual entiende el espíritu vivo, sobreindividual, histórico, en el que considera está el verdadero agente de la historia, en cuanto es el creador del derecho y de la moral, de la organización social y del Estado, de la educación, de la civilización y de la cultura. Hartmann no acepta el sistema de Hegel, ni cree que lo importante en la obra de un filósofo sea la sistematización, sino lo que hay de original e intuitivo en su obra. En todo pensador se mezcla lo vivo con lo muerto, lo intuído con lo construído, lo visto por la penetración con lo arreglado por la especulación; pero si el sistema de Hegel ha pasado, Hartmann piensa que sus descubrimientos

siguen siendo actuales. Y uno de los más importantes, a juicio suyo, es el del espíritu «objetivo».

Para Hegel, el espíritu «objetivo», de orden superior al de los individuos, no son sino expresiones incompletas, porque no existen fuera de él, sino como accidentes. El espíritu «objetivo» es el sostén y el director del proceso histórico, de tal manera que el individuo puede apartarse de él, pero entonces se mata como espíritu. A pesar de ello, el espíritu «objetivo» sólo adquiere en los hombres conciencia de sí mismo, aunque sólo de un modo incompleto; pero subsiste detrás de los individuos como sustancia universal, que dirige la historia hacia la plena realización de la razón, cuya esencia es la libertad, por lo que el objeto de la historia es la progresiva realización de la libertad. La historia universal es el «Progreso de la Conciencia de la Libertad».

A través de la pluralidad de las formas históricas, este proceso lo actúa un espíritu universal; pero como se desarrolla en ellas y por ellas, puede decirse que obra dividido en la pluralidad de los «espíritus nacionales», que producen diversos principios o ideas fundamentales, cuya realización no es consciente, sino que se opera como una misión obscuramente sentida, cuyo cumplimiento es la vida de los pueblos. De ahí que tengan éstos juventud, plenitud y senectud. En la juventud se esconde el individuo en el espíritu colectivo semiconsciente. A medida que avanza la plenitud disminuye la fuerza creadora, se pierde la fuerza, se destaca el individuo, se siente autónomo, se aparta del conjunto;

empieza la disolución. Cuando un pueblo ha realizado su misión no le queda nada que hacer en el mundo. Su obra la disfrutan los pueblos que vienen detrás y que aportan un principio nuevo.

El espíritu «objetivo» se vale para ello de las pasiones e intereses de los individuos. Esta es la «astucia de la razón». El individuo sirve al principio sin darse cuenta de ello. Los grandes hombres de la historia no imponen a la multitud sus ideas propias, sino que dicen a ésta lo que verdaderamente quiere.

El gran individuo histórico eleva la masa a la conciencia de su voluntad. De ahí el carácter ilusorio de todas las utopías, de las ideologías, de lo que «debe ser». Lo decisivo no es el individuo, sino la marcha del espíritu «objetivo». Para cada tiempo hay «su» verdad. La historia dice lo que puede realizarse. Y por eso la historia del mundo es el tribunal del mundo.

A este absolutismo del espíritu «objetivo» opone Hartmann numerosas limitaciones. En primer lugar, niega que sea una sustancia detrás y encima de los individuos. Es puramente interindividual; ónticamente es secundario. Necesita el sostén del individuo. Verdad que sin él los individuos son incompletos y se mutilan y aun destruyen al separarse del espíritu «objetivo», pero tienen un privilegio que el espíritu «objetivo» no comparte: la personalidad. Es la personalidad individual la que dirige la historia. Pero los individuos no son el plan de la historia, que hay que buscarlo en el espíritu «objetivo». Hartmann cree, con Hegel, que la conciencia del espíritu «objetivo» sólo se da en los individuos,

y ello incompletamente. Lo que no cree es que la razón consista sólo en la libertad, ni que el objeto de la historia sea exclusivamente la libertad, ni siquiera que la historia tenga objeto. Verdad que hay en la historia «Progreso de la Conciencia de la Libertad», pero no es su ley fundamental. No cree que el progreso sea esencia suya, y si hay progreso no es sólo en libertad, sino en otras muchas cosas.

No acepta Hartmann la actuación de un espíritu universal. Cree que la continuidad del espíritu es sólo relativa y que no conocemos sino espíritus nacionales diversos, pero no en el sentido de tener cada uno su misión histórica particular, sino en el de verse colocados los pueblos, por las circunstancias, ante problemas que pueden resolverse o no. Estos principios de los pueblos no bajan del cielo, sino que surgen históricamente, sólo que el individuo, como no vislumbra todo el tejido histórico, puede creer en un principio original. Admite, como Hegel, que los pueblos tienen juventud, plenitud y senectud, y que en la juventud muestra el espíritu «objetivo» una capacidad para contener el individuo que después pierde. Pero la atribuye al hecho de que el espíritu consume la fuerza vital de un pueblo, y con el tiempo se consume a sí mismo.

No cree Hartmann tampoco en la «astucia de la razón». Lo que sucede es que sólo se mantienen aquellas sociedades cuyos intereses corren paralelos con los individuales. Tampoco es toda la verdad que los grandes hombres tengan que decir a la multitud las mismas ideas del pueblo. A veces se imponen los grandes individuos a las masas. Tampoco cree que la

historia del mundo sea el tribunal del mundo. Este optimismo lo cree injustificado. En la historia rige el principio de la fuerza, según el cual lo más bajo es lo más fuerte : la materia es más fuerte que la vida, la vida más que el alma y el alma más que el espíritu. Pero no es puro diletantismo el anhelo de mejorar el mundo, porque en lo más profundo del espíritu «objetivo» está la idea de lo que debe ser y lo que debe ser conserva su verdad interna, aunque no pueda realizarse en la historia.

Análogo a este concepto del espíritu «objetivo» es el de la «cultura» en la famosa *Decadencia de Occidente,* de Oswald Spengler. Spengler dice que una cultura nace cuando del «alma original de la siempre niña humanidad se desprende una forma de lo informe, algo limitado y pasajero de lo ilimitado y permanente», que «florece en un determinado suelo, al que se adhiere como una planta», y que perece cuando ha realizado la suma de las posibilidades, en forma de «pueblos, lenguas, doctrinas, artes, estados y ciencias», después de lo cual se vuelve al «alma original». Así, según Spengler, hay culturas jóvenes y viejas, como hay dioses jóvenes y viejos, verdades nuevas y verdades pasadas, matemáticas frescas y anticuadas, porque las culturas son seres vivos, que pertenecen, «como las plantas y los animales, a la naturaleza viva, de Goethe, y no a la naturaleza muerta, de Newton».

Con lo cual la historia universal es una eterna formación y reformación de formas orgánicas, en vez

de ser, como dicen los historiadores profesionales, una «lombriz solitaria», que va soltando, sin cansarse, anillos-épocas.

ANTE DIOSES INCONSCIENTES.

Creo no falsear el pensamiento de Hegel, el de Hartmann o el de Spengler si digo que los tres pensadores colocan a los hombres ante dioses pujantes, a los que tienen que obedecer, bajo pena de muerte espiritual; pero cuyos dioses, al revés de los de la Antigüedad, tienen la peculiaridad de ser inconscientes. El hecho de que el espíritu «objetivo», de Hartmann, y la «cultura», de Spengler, surjan del fondo eternamente niño del alma original humana, mientras que el espíritu «objetivo», de Hegel, es una sustancia de vida y ser propios, no altera la situación fundamental en que estas tres filosofías nos colocan. Nosotros, los hombres, personas de conciencia, hemos de obedecer a estos «dioses», que son entidades sin conciencia. Lo inconsciente manda y los conscientes hemos de ejecutar sus mandatos. Pero si Prometeo se alzó en justicia contra Zeus, porque se negaba a comunicar el fuego a los mortales, ¿no tendremos más razón nosotros si nos rebelamos contra la potestad de dioses inconscientes?

Los tres nos dicen que el estadio del espíritu «objetivo» o de la «cultura» es lo que propone a los hombres la tarea que deben hacer. Al individuo le es posible esquivarse a la misión que le es propuesta, pero entonces se condena a muerte espiritual o a

ineficacia, cuando menos. Y no puede menos de reconocerse que hay algo profundamente verdadero en esta idea, al mismo tiempo que repugnante y espantoso. Lo verdadero es que, en efecto, a todos los hombres nos corresponde alguna misión más o menos definida, grande o pequeña, que podemos cumplir o dejar incumplida. Unos nacemos entre horizontes limitados y con escasas posibilidades; otros son colocados ante la historia con mayores ámbitos de acción. La misión que nos es propuesta es siempre condicionada. Es muy difícil que a ninguno de los lectores de estas reflexiones les sea dable influir considerablemente en los destinos de la China; pero a todos han de presentárseles ocasiones de hacer algo bueno y para las oportunidades desaprovechadas no rige el dogma del perdón de los pecados. Verdad que otros pecan por intentar lo que no está en su poder llevar a cabo.

No hay, pues, inconveniente en aceptar que las circunstancias colocan a los hombres unas veces ante la posibilidad de influir en la historia y otras reducen su radio de acción a un horizonte casi exclusivamente familiar. Muchos hombres creemos percibir detrás de las circunstancias la acción de un Espíritu superior, al que llamamos Providencia. Pero lo que no ha admitido nunca la generalidad de los hombres es que la historia esté operada por un espíritu inconsciente, como es el espíritu «objetivo». Lo inconsciente no puede desempeñar el papel de Providencia. Verdad que lo intentó el otro Hartmann, Eduardo von Hartmann, y que buena parte de la psicología contemporánea tiende a subrayar la fun-

ción de lo inconsciente en nuestra vida anímica; pero lo que se trata de averiguar es si la influencia de lo inconsciente es tan grande que pueda dar forma a la vida de las sociedades humanas, como sostienen Hegel, Hartmann y Spengler.

Al hacernos esta pregunta no nos olvidamos de que nuestra vida consciente se apoya, como dice Hartmann, sobre elementos inconscientes, que son, generalmente, más fuertes y resistentes que nuestra vida espiritual. Los mismos contenidos de conciencia suelen serlo. Los hombres tenemos conciencia de que dos y dos son cuatro; pero esta proposición es inconsciente en sí misma, lo que no quita un ápice a su valor de eternidad. Los hombres no podemos alterar tampoco las circunstancias de tiempo y de lugar en que nacimos. Es, pues, muy cierto que la situación histórica nos propone la obra que podemos o no realizar. Tampoco nos es dable atribuir conciencia a la muerte, y su poder no lo discute nadie. Pero aceptamos, sin sublevarnos, el poder de la muerte y el de la necesidad lógica y el de la situación histórica dada, no tan sólo porque no podemos por menos de aceptarlos, sino porque nada nos impide ver en estas aparentes fatalidades la obra de la Providencia y, por lo tanto, de una Conciencia superior a la nuestra.

Aquí se nos podrá argüir que este deseo nuestro de ver en lo inconsciente, que influye decisivamente sobre nosotros, la obra de una conciencia superior, no pasa de ser un deseo, y un deseo no es una demostración. Pero es precisamente que toda esta argumenta-

ción se reduce a mostrar la repugnancia que la dignidad del hombre siente para aceptar que los destinos humanos están fijados por el espíritu «objetivo», que es un espíritu inconsciente. No hay repugnancia en admitir la Providencia de Dios, porque se trata de un espíritu y de una conciencia infinitamente superiores a los nuestros. Tampoco hay indignidad en suponer que no hay más espíritu en el Universo que el de los hombres, aunque entonces tendríamos que pasar por el absurdo lógico de suponer que la conciencia viene de la inconsciencia. Pero pensar que, además del espíritu individual de los hombres, hay otros espírius inconscientes, que son el espíritu «objetivo» de cada nación, que impone su determinada misión a los hombres, equivaldría a suponer que un espíritu inconsciente sirve de guía al espíritu consciente y que es el ciego, un ciego poderoso, pero ciego, el que conduce al lazarillo. Y ello implica una ofensa a la dignidad de nuestros ojos y de nuestra conciencia.

Por eso nos repugna el supuesto de que un espíritu inconsciente nos haga crear conscientemente el derecho, la moral, el lenguaje, la ciencia, las costumbres y el estilo. Es verdad que en el sistema hegeliano esta repugnancia se atenúa por el hecho de que tanto nuestro espíritu subjetivo como el espíritu «objetivo», no son sino fases del espíritu absoluto. Aquí la dificultad consiste en tener que aceptar en el término de la evolución un Dios que sólo en germen se hallaba en su principio, y siempre subsiste el contrafuero de que ese espíritu absoluto nos coloque

a los hombres, que somos espíritus conscientes, bajo la dependencia de algún espíritu «objetivo», que es siempre inconsciente.

LA VIDA DE LOS PUEBLOS.

En la vida de los pueblos se hallan los ejemplos que han hecho creer en un espíritu «objetivo», que los llama a la historia, los conduce a la plenitud y los sume en la decadencia y en la muerte cuando los abandona. Pero convendría pensar de nuevo en los ejemplos mismos. En la actualidad los pueblos que dan más trabajo a las prensas: Grecia, Abisinia, Italia y el Japón, son los más antiguos de la tierra. No parecen estar convencidos de que a los pueblos viejos no les queda por hacer más que morirse. Un español, por supuesto, no debiera aceptar nunca la tesis de que los pueblos envejecen y decaen. Bueno que los individuos reflexionen en que están envejeciendo todo el tiempo y en que no convienen al hombre de sesenta años las diversiones de la mocedad; pero los pueblos no envejecen, sino que se renuevan con las generaciones. Chesterton dice bien: no tendría sentido temer que se quede calva una nación, ni que se le caigan los dientes, porque la primera generación de un país puede ser decadente y la milésima no serlo. España será vieja y la Argentina joven, pero ni el pueblo español es viejo ni son jóvenes los hispanoamericanos. Todos los hombres procedemos de nuestro padre Adán.

Los sucesos del día demuestran que los pueblos

viejos no se creen decadentes. La razón que aduce Abisinia para conservar su independencia es que ha gozado de ella desde los tiempos de la reina de Saba, que se enamoró de Salomón. La que opone Italia, heredera de las repúblicas del Renacimiento y de la Roma antigua, para justificar su campaña de conquista, es que Abisinia es pueblo bárbaro. No se le ocurre decir a Italia que por ser antiguo el reino de Etiopía tiene que ser decadente; dice, en cambio, que es bárbaro, aunque la barbarie, según los filósofos que aplican a la historia de las naciones las categorías biológicas, sea el signo de la juventud, puesto que las edades de los pueblos son tres: juventud o barbarie, plenitud o cultura y vejez o decadencia. Pues ahí está Grecia que, con sorpresa del progresismo universal, vuelve a ser monárquica, después de hacer la experiencia republicana. Ahí está el Japón, que se supone ser el Imperio más antiguo del mundo, y acaba de expulsar de su cátedra al profesor Mikoba, por haber dicho que el Emperador es un órgano del Estado, como decían del kaiser los profesores alemanes de Derecho político, cuando la doctrina oficial es que la forma constitucional del Japón es de origen divino, desde las más remotas épocas, por lo que se estima que así ha de seguir considerándose hasta el fin de los tiempos.

Verdad que todos o casi todos los pueblos desarrollan su historia recorriendo un círculo que parece fatal. La pobreza los hace laboriosos y fuertes, el trabajo los enriquece, la riqueza les vuelve vanidosos, y, dados al placer, la vanidad y los placeres los arruinan, con lo que vuelven a ser pobres. Pero, ¿por

qué no ha de dar el aro otra vuelta? ¿Por qué no ha de dar un número ilimitado de vueltas? Nicolai Hartmann dice que es un hecho general la degeneración vital de las clases especialmente dedicadas a la cultura. Los pueblos que dirigen la historia del mundo han de pagar caro este privilegio, porque la cultura no florece sino a expensas de la vida, por lo que las generaciones de los supercultos se extinguen fácilmente. Posible es que así sea, y si la historia nos revelara el hecho de que ha habido sociedades en que la generalidad de los hombres se ha dedicado a la cultura superior, con este solo dato bastaría, en el supuesto de que la cultura se hace a expensas de la vida, para justificar la tesis de que los pueblos marchan de la juventud o barbarie a la madurez o cultura, y de ésta a la vejez o decadencia.

Sólo que en ningún pueblo ha habido nunca arriba de un uno por mil o uno por ciento de personas dedicadas exclusivamente a los estudios superiores. Me daría por contento con que hubiera en España 2.500 personas a ellos consagradas. No serían más que el uno por diez mil. Aunque hubiera 250.000, siempre quedaría una reserva vital de más de 24 millones de habitantes. Y no es creíble, por otra parte, que la la vida del espíritu tenga que hacerse a expensas de la del cuerpo. Es seguro que los *cock-tails* consumen más existencias que los libros. Hasta la mera ociosidad es más dañina para el cuerpo que el estudio. Un psiquíatra célebre recomendaba el trabajo intelectual a las damas ociosas que se le quejaban de los nervios. Más aun. Mientras en el estado de barbarie

no se da cuenta el hombre de la existencia de su espíritu, la cultura pudiera definirse como la conciencia de que el espíritu es un fin, y no meramente un instrumento, como supone el intelectual de una civilización decadente, que ha perdido la fe. Pues bien: allá donde se profese el culto del espíritu, acabará por cuidarse también la salud del cuerpo, como el soporte físico del alma.

Lo que sería absurdo es cuidarse de que el espíritu mismo no se canse o envejezca. Spengler, Hegel y aun el mismo Hartmann dicen que es el espíritu el que penetra en los pueblos, les infunde su vitalidad superior, les conduce de la barbarie a la cultura y de la cultura a la civilización, para desaparecer en la hora de la muerte. Pero hablar de la vida del espíritu es hablar en metáfora, por lo mismo que el espíritu es fuente de la vida y vida perdurable y está emplazado por encima de las categorías de nuestra pobre vida: juventud, plenitud y decadencia, ya que no se le cansan los músculos, ni se le agota la corriente vital. Su vida es esa vida superior que deseamos para la totalidad del hombre: cuerpo y alma. Creemos que también baja a los pueblos, que habita el centro de las almas y que en la Iglesia está presente siempre. En todos los países parece que se siente su soplo en los grandes momentos de su historia, lo mismo en los viejos que en los nuevos. Es absurdo que las naciones contemplen sus grandezas pasadas con la misma melancolía con que Fausto recordaba su juventud de antaño. Para lo que debe servir un pasado glorioso, y para eso está sirviendo en los casos del Japón, de

Grecia y de Italia, es para persuadir a los pueblos de que los grandes días vuelven, cuando Dios lo dispone y los hombres lo merecen.

EL PODER DE LAS IDEAS.

Se atribuye al espíritu «objetivo» el poder que tienen algunas ideas —políticas, económicas, filosóficas o morales— de imponerse y prevalecer sobre las otras en momento determinados de la historia. Se recuerda la frase de Hegel, que exclamó ante la figura de Napoleón: «El espíritu del tiempo a caballo», indicando con ello que su fuerza no era personal, sino genérica, pues consistía en encarnar y servir la idea de su tiempo, poderosa por ser de su tiempo, es decir, por no ser una idea personal, sino del espíritu «objetivo».

Dice Nicolai Hartmann en su obra sobre *El problema del ser del espíritu*, que «Las ideas son aquellas potencias en la vida del espíritu objetivo que hacen perceptibles su autonomía y espontaneidad, dentro de su dependencia de otras circunstancias. Son documentos que atestiguan la intervención en gran escala del espíritu, con su propia creación de formas históricas; son un elemento visible de su formación y realización propias, en medio de la multiplicidad de las potencias que le sirven de soporte y que son el fundamento de todas las formaciones y reformaciones históricas».

Nadie duda de que sentimos las ideas que merecen el nombre de históricas como una fuerza, por lo me-

nos como «algo» superior a nosotros. El mismo hombre, que puede considerarse a justo título como autor de una idea que se ha abierto camino, se siente situado por debajo de ella. Es su descubridor y no su creador. Desde luego no cabe duda de que lo que hay en ella de verdad está por encima de la voluntad misma del descubridor. Pero es que hasta el hecho mismo de haberla descubierto ha de parecerle independiente de sí mismo. ¿Por qué ha de haberse descubierto en este tiempo y no antes? Y si tenía precursores, ¿por qué no lograron difundirla y es ahora, en cambio, cuando se propaga? Sin duda porque ha llegado su hora. Pero decir que a una idea le ha llegado la hora, ¿no equivale a afirmar que es el espíritu «objetivo» el que nos la propone?

Es cierto que el pensamiento de que a una idea le ha llegado su hora contribuye poderosamente a su difusión. Todo hombre sensato desconfía de aquellas ideas que a él sólo se le ocurren. Antes que ideas son meras occurencias. Pero cuando se cerciora de que surgen en otras mentes ideas coincidentes con la suya, se siente fortalecido en la persuasión de su verdad. Por ejemplo, el hombre que se encuentre dominado por la convicción de la necesidad de restaurar en su vigor antiguo las creencias espiritualistas, ha de sentir que se robustece su creencia al ver que la psicología de un Schleicher, la biología de un Haldane o la física de un sir James Jeans llevan agua a su propia corriente. Las más de las gentes se sienten más fuertes cuando se suponen portavoces de una corriente espiritual dominadora que cuando expresan meramente su opinión personal. De ahí que

suela parecer de peso y hasta decisivo el argumento de que una idea «está anticuada», de que «no van por ahí las corrientes» o de que «no es eso lo que ahora se piensa en el mundo». En este argumento va implícita la creencia de que hay algo, digamos un espíritu vivo, que actúa históricamente, es decir, sugiriendo o proponiendo a los hombres las ideas que convienen a cada generación. Este espíritu pudiera ser el espíritu «objetivo», de Hegel y Hartmann.

Si por este espíritu se entendiera el espíritu absoluto, el de la Providencia, no habría inconveniente en aceptar la hipótesis; pero cuando se nos dice que el espíritu «objetivo» es inconsciente y que nosotros somos su conciencia, hay cierta repugnancia en admitir que lo inconsciente pueda orientarnos, aparte de que uno se pregunta si no es necesario el supuesto de un espíritu «objetivo». En el ejemplo ya aducido de la necesidad del espiritualismo, que ahora se advierte en el mundo culto, ¿por qué hemos de atribuirla a un espíritu «objetivo» o del tiempo, cuando ahí está la experiencia de nuestra propia vida, para decirnos que hubiera sido más fecunda de habernos acompañado todo el tiempo la fe en el espíritu, como en el bien más precioso que poseemos? ¿Qué potencias no desarrollarían las gentes si vivieran para el espíritu, que es vivir para desarrollar sus posibilidades, en lugar de servirse del espíritu para vivir de cualquier modo? En aquel desgraciado siglo XVIII lo espiritual consistía en negar la autonomía del espíritu. Ahora nos parece evidente que sólo por la fe en el espíritu encontraremos en

nosotros mismos la capacidad de perfeccionarnos, ya con la perfección que a nuestra naturaleza corresponde, ya apropiándonos por medio del saber las perfecciones de otros seres, como quería Santo Tomás, y haciendo de todos modos «el ánima gloriosa angelical», como decía Jorge Manrique. Lo mismo al pensar su filosofía que al construir Estados, buscan los hombres fórmulas, las ensayan, aprovechan lo que tienen de bueno, se cansan de ello, intentan lo erróneo y lo malo, tropiezan, caen, vuelven a levantarse... No hay necesidad del espíritu «objetivo» para explicarnos este proceso.

Se nos dirá, lo dice Hartmann, que la existencia del espíritu «objetivo» se muestra en la impotencia del espíritu individual frente a las corrientes ideológicas que prevalecen en un momento dado. Sólo que la fuerza de las ideas puede explicarse sin necesidad del espíritu «objetivo». Depende de su verdad intrínseca, de satisfacer una necesidad de la época y de los talentos de sus mantenedores. De otra parte, su poder es la del espíritu «objetivado», que sirve de alimento a los espíritus individuales. Por espíritu «objetivado» entiende Hartmann el que se ha puesen alguna obra, como en una partitura de Beethoven o en la Catedral de Burgos. Hartmann llama a Hegel el descubridor del espíritu «objetivo». Del mismo modo habría que decir de Hartmann que nos ha descubierto el espíritu «objetivado», sólo que con mayor fundamento, porque mientras la existencia del espíritu «objetivo» es problemática, la del espíritu «objetivado» es evidente en cada obra del hombre.

En realidad, las ideas históricas, como el despotis-

mo ilustrado, la libertad, etc., son también espíritu «objetivado». El estilo de una época, lo mismo. Todo el poder que Hartmann atribuye al espíritu «objetivo» pertenece al espíritu «objetivado», porque en él se educan y desarrollan los espíritus individuales. Y ese poder es solamente relativo, como también es relativa la impotencia del espíritu. Un alto funcionario argentino decía que las matemáticas políticas son peculiares, porque en ellas ocurre que 1 = 0, pero: 1 + 1 = 11 y 1 + 1 + 1 = 111 y 12 pueden llegar a ser la humanidad. En el siglo XVIII se llegó a despreciar el arte gótico. En el siglo XIX apareció primero un cantor de sus bellezas y luego otro, y en cuanto hubo cuatro o cinco grandes críticos que supieron apreciarlo, el mundo entero se dejó convencer por sus razones. Las personalidades enérgicas son siempre contadas; las otras se dejan llevar de sus opiniones y de sus gustos. Pero cada hombre tiene su espíritu individual. De ahí una potencialidad siempre presente. En la región de donde sale un gran pintor suelen surgir, por imitación, dos o tres docenas; donde un tenor, veinte tenores. El éxito de un inventor hace inventar a muchas gentes. Más difícil es que se susciten simultáneamente veinte vocaciones filosóficas, pero también suele ocurrir, porque el genuino filósofo discurre sobre los temas del mayor interés para sus contemporáneos de más inteligencia. Sólo que el pensar filosófico suele remover tantas honduras que donde se produce surgen al mismo tiempo las vocaciones más diversas.

No es, pues, necesaria la existencia del espíritu «objetivo» para explicar el poder de las ideas histó-

ricas. Son espíritu objetivado, en el primer grado de objetivación, es decir, antes de plasmarse en instituciones, que han de poner de manifiesto lo que tenían de defectuosas y parciales, como obra, al fin, de nuestro limitado espíritu individual. «¡Qué hermosa era la República en tiempos del Imperio!», exclamaba un ingenio francés. La coincidencia de varios ingenios prestigiosos en estimar que la República era el remedio a los males del Imperio, es lo que dió su fuerza al ideal republicano en la Francia de Napoleón III. Y no hace falta ninguna otra hipótesis para entender el poderío de las ideas en la historia.

Las leyes naturales.

Quizá el argumento más brillante que se ha aducido en favor de la existencia del espíritu «objetivo» se encuentre en el librito de Georg Simmel sobre los *Principales Problemas de la Filosofía.* Simmel encuentra la prueba del espíritu «objetivo» en las formulaciones de las leyes naturales, ya que se trata de contenidos puramente espirituales, puesto que las fórmulas no son materia, aunque lo son las cosas respecto de las cuales son válidas las leyes, y tampoco puede decirse de ellas que sean meras modalidades del espíritu individual que las formula o las estudia, ya que su validez subsiste con independencia de que se las piense por alguien o de que no se las piense por nadie. Así, dice Simmel, «la fórmula matemática que expresa para todo tiempo el movi-

miento de dos masas de materia y que permite calcularlo no está contenida en esas masas de materia, ni en sus imágenes sensibles; los hechos de la materialidad se producen lo mismo si existe que si no existe esa fórmula, que es de un orden puramente espiritual, adecuado a los medios y formas del pensamiento humano, del mismo modo como, visto el asunto en su otro aspecto, es válido el contenido de esa ley, lo mismo si en algún momento de la existencia del mundo no existiera tal vez ninguna materia, porque este accidente temporal no afectaría a la no temporalidad de la ley».

Las masas de materia se han atraído antes de que hubiera hombres que así lo pensaran. La fórmula de la gravitación es un contenido puramente espiritual pensado por el hombre; pero su validez es independiente de que se piense o no se piense. Y esto mismo nos dice Simmel que ocurre con todos los conceptos de las cosas: surgen con ocasión de las cosas, pero luego conservan su validez independientemente de las cosas mismas. Una vez que hemos concebido lo que es un árbol, dice, su contenido vale para todos los tiempos, crezcan muchos o pocos árboles en la tierra y se piense o no se piense en su concepto. Ello, naturalmente, en el supuesto de que el concepto del árbol sea verdadero. De no serlo no se trataría sino de una opinión sobre los árboles sin validez objetiva, y sin otro interés que el psicológico que pueda ofrecer la producción de una opinión errónea. El hecho de que un señor piense que dos y dos son cinco no tiene otro interés que el que dicho señor nos merezca. En cambio, cuando pensa-

mos que dos y dos son cuatro, y observamos después que dos manzanas y dos manzanas son cuatro manzanas, y reflexionamos que siempre lo fueron y siempre lo serán, surge en nosotros el problema del conocimiento, que nace precisamente de que lo que pensamos verdaderamente acerca de las cosas resulta cierto respecto de las cosas pensadas, y, como las cosas están en donde están y el pensamiento está en nosotros, necesitamos explicarnos la validez del pensamiento respecto del ser, que es la razón de que el problema del conocimiento sea el problema central de la filosofía en casi todos los sistemas.

Aristóteles y Santo Tomás lo resolvieron, en lo posible, distinguiendo entre la «cosa» y el «objeto», y diciendo que las «cosas» existen fuera de nuestro espíritu y constituyen el universo de la existencia, y de esas «cosas» saca el espíritu los «objetos» del conocimiento, que forman el universo de la inteligibilidad, que es también espiritual, universo que, para ser conocido, se separa del mundo de la existencia, pero que para subsistir realmente se identifica con él, aunque, de otra parte, también tenga un tercer modo de ser el universo de los «objetos» en los libros que de ellos tratan y en las cátedras en donde se estudian. Simmel ve en un libro otra evidencia del espíritu «objetivo».

«El espíritu que se ha puesto en un libro impreso se halla, sin duda, en él, de donde se le puede hacer hablarnos. ¿Pero de qué modo puede estar allí? Es el espíritu del autor, el contenido de sus proceso psíquico, lo que el libro contiene. Solo que el autor ha muerto y no puede tratarse de su espíritu

como proceso psíquico. Luego es entonces el lector el que, con su dinámica anímica, convierte en espíritu las rayas y los aros de las letras. Pero ello depende de que haya libro y de que viva y sepa leer quien lo maneja. Entonces es cuando saca el lector el contenido para convertirlo en proceso vivo. Y si no lo sacare, tampoco se perdería el contenido del mismo, y su verdad o error, su nobleza u ordinariez, no dependería de las muchas o pocas veces que se reprodujera en espíritus subjetivos, ni de que se entendiera o dejara de entender. Pues esta forma de existencia tienen todos los contenidos religiosos o jurídicos», científicos o tradicionales, éticos o artísticos».

Todos estos contenidos, todos estos valores, según Simmel, surgen de un modo histórico, se reproducen a voluntad de un modo histórico, pero entre ambos modos psíquicos de realización tienen su modo de existencia o de subsistencia, ciertamente como espíritu, que en realidad no tiene nada que ver con sus sostenes físicos, porque subsisten como espíritu «objetivo», objetivo porque su significación no depende de que alcance subjetiva vivencia en esta o en aquella conciencia, y por esta categoría del espíritu «objetivo» es posible, según Simmel, transformar en materia lo sobrenatural y subjetivar lo sobresubjetivo y conservar los resultados del trabajo de la humanidad, por encima de los individuos, de sus curiosidades y de su misma incuria.

Así que Simmel encuentra el espíritu «objetivo» lo mismo en las obras de los hombres que en las le-

yes de la naturaleza y aún en todo concepto o conocimiento positivo de la naturaleza.

Tampoco deja de sacar la consecuencia de ello cuando dice que «la lógica inteligibilidad de todo lo real no sería inteligible si no fuera la razón la esencia propia y la vida metafísica de todo lo real». Pero se me figura que hay otra conclusión que se desprende de la analogía que Simmel establece entre el espíritu «objetivo», que encuentra en la formulación de las leyes naturales, y el que hay en las obras del hombre, y esa conclusión sería la más apropiada para hacer desaparecer la repugnancia que a tantos filósofos ha movido a rechazar el dualismo de «cosas» y «objetos» que se encuentra en la epistemología de Aristóteles y Santo Tomás, dualismo que hace que algunos pensadores, los materialistas, se nieguen a ver en el conocimiento nada más que las «cosas», mientras los idealistas no quieren admitir más que los «objetos». El ejemplo de los libros, donde además del papel, de la pasta y de la tinta impresa, hay un contenido espiritual, ¿no ayuda a admitir que en todos los seres de la naturaleza, además del ser real exista el «intencional», que los hace inteligibles a nuestro espíritu, ser «intencional» que es la huella del Espíritu que los produjo?

Cuando formulamos una ley natural lo que hacemos es conocer algún aspecto de la naturaleza. Pero si ese aspecto o «cosa» es puramente material no podríamos conocerlo, porque nuestro espíritu, que es limitado, no puede penetrar en la materia. Las cosas no son cognoscibles sino en la medida en que

son espirituales. Hasta aquí Aristóteles y Santo Tomás. Para que las cosas nos sean cognoscibles hace falta que ellas penetren en nosotros de algún modo, haciéndose espíritu, convirtiéndose en seres «intencionales», en «objetos». Esto es lo que parece absurdo e incomprensible a tantos pensadores. Incomprensible lo es, porque el conocimiento es un misterio. Absurdo, no. Las «cosas», como los libros, son cognoscibles porque son obra del Espíritu. Las leyes naturales son espíritu absoluto objetivado. La formulación de esas leyes es espíritu subjetivo o personal que se objetiva. En el conocimiento se convierte nuestro espíritu en la «cosa» conocida, lo que no podría suceder si la «cosa» no se hiciera presente en el sentido o en el intelecto. ¿Cómo tal «cosa»? No sería posible. Se hace presente como «objeto», es decir, como espíritu, lo que implica que las cosas creadas guardan la huella del Espíritu creador.

En el acto del conocimiento nuestro espíritu se convierte en lo conocido, en cuanto lo conocido se hace espíritu. En el cognoscente encontramos la objetivación del espíritu humano. En lo conocido, Espíritu absoluto «objetivado». Lo que no hallamos por parte alguna es el espíritu «objetivo».

El espíritu «objetivo».

Hartmann distingue tres modos de ser del espíritu: el subjetivo, individual o personal, que es el del tuyo, lector, o el del mío; el «objetivo», que

es el de los pueblos o el de grupos de pueblos; el de España, Francia, Alemania, etc., o el de la Hispanidad, la Cristiandad, el Oriente o el Occidente; y el «objetivado», que es el que encontramos en las obras de los hombres, como en el *Quijote* o en la Catedral de Burgos. El espíritu subjetivo y el «objetivo» tienen de común la vivencia, el hecho de vivir; el espíritu «objetivo» y el «objetivado», el carácter sobrepersonal y sobreindividual. Carácter singular sólo lo tiene el espíritu subjetivo; el único espíritu no viviente es el «objetivado». Sólo el espíritu subjetivo puede odiar y amar, sólo él tiene conciencia, previsión, voluntad, responsabilidad, méritos y culpas. Sólo el espíritu «objetivo» tiene propiamente historia, porque sólo él es al mismo tiempo sobreindividual, real y viviente y su transformación y destino es la transformación y el destino de la historia. Y sólo el espíritu «objetivado» se proyecta hacia la región de lo intemporal y suprahistórico.

En esta filosofía de la historia estimamos nosotros que sobra el espíritu «objetivo». No hay diferencia cualitativa entre el espíritu de una nación y el del *Quijote*. El de ambos es espíritu «objetivado». Aunque Hartmann ha creado su doctrina del espíritu «objetivado» reflexionando sobre el espíritu «objetivo» de Hegel, estamos seguros de que el de Hegel es una de esas esencias innecesarias que suprime la navaja de Occam, en tanto que la necesidad filosófica del espíritu «objetivado» resulta indiscutible. Una nación es obra humana y, por tanto, espíritu «objetivado», y lo mismo le ocurre a un

grupo de naciones, como la Hispanidad o la Cristiandad. La idea de un espíritu «objetivo» viviente es, en el fondo, impensable. No hay más espíritu viviente, fuera del Espíritu absoluto, que el de los individuos. No es verdad que la historia sea obra de unos dioses inconscientes, pero vivos, a los que llamamos Italia, Alemania, España, Oriente u Occidente. La verdad es que los pueblos son obra de los hombres. Nuestra es la gloria o la vergüenza. Nuestra la misión de conservar aquellas objetivaciones del espíritu de valor eminente. Nuestra es también la obligación de olvidar aquellas otras obras que sólo tienen valor negativo, para dejar espacio a nuevas creaciones.

Así nos libramos del peso intolerable de aquella fatalidad que nos condenaba a no poder hacer sino obras de decadencia en las naciones viejas y de barbarie en las noveles. No hay edad histórica en que el espíritu del hombre no pueda crear obras perfectas; ninguna tampoco que pueda ser el comienzo de una profunda generación. La eliminación del espíritu «objetivo» aumenta el sentido de responsabilidad entre los hombres, y fortalece, al mismo tiempo, la fe en la Providencia. Es Dios el que sirviéndose del libre albedrío de los hombres, levanta unos pueblos, castiga otros y enseña a todos los caminos del bien. Lo que no admitimos es que entre el Espíritu absoluto y el de los hombres se interpongan esos dioses inconscientes, pero vivos y poderosos, que son los llamados espíritus «objetivos» de los pueblos o de grupos de pueblos. Con ello no negamos la validez de uno de los argumentos que

se emplean para mostrar la existencia del espíritu «objetivo»: la impotencia del espíritu individual para modificar, en un momento dado, la situación histórica en que se halla. Lo que decimos es que esa situación histórica es la obra de otros individuos como él y aunque uno solo no puede cambiarla de un modo apreciable, la aprobación o desaprobación de cada uno contribuye a alterarla.

El espíritu individual requiere para actuar el «objetivado». No se piensa sino en algún lenguaje que otros hombres crearon. Al enseñar la madre a su hijo las primeras palabras lo hace trasmitiéndole objetivaciones espirituales por medio del sonido. Sin forma de «objetivación» no se puede trasmitir el espíritu. Toda actuación del espíritu es siempre bipolar; porque una de dos: o parte de un espíritu objetivo para encarnarse en alguna materia, o el espíritu subjetivo lo recoge de esta materia donde está objetivado o encarnado. Pero todo el proceso está apuntando a un Espíritu superior o absoluto, sin cuya existencia no se explica nuestro propio espíritu, porque nadie podrá creer que la conciencia venga de lo inconsciente, ni tampoco se entiende el proceso de la objetivación del espíritu, ni es explicable nuestro conocimienuto siquiera imperfecto de las cosas, sino porque un Espíritu superior o absoluto dejó en ellas su marca al tiempo de crearlas, lo que hace posible que se espiritualicen y penetren en nuestra alma, cuando al tiempo de conocerlas nos convertimos en otro ser en cuanto otro: *fieri aliud in quantum aliud*, como en Alcalá decía

Juan de Santo Tomás, con una fórmula que está sirviendo a Maritain para hacer que los filósofos del día estudien de nuevo a Aristóteles y a Santo Tomás.

(«Acción Española», octubre 1935. Tomo XV, núm. 80.)

VI. LA HISPANIDAD Y EL ESPIRITU

El marco religioso.

En todas las instituciones y en todos los rasgos característicos de la Hispanidad va implícita la creencia en la supremacía del espíritu. El alma espiritual del hombre se alza sobre la naturaleza entera, sobre el mundo, sobre cualquier objeto. Si en nuestros días ha podido escribir el Padre Arintero que «no hay proposición teológica más segura que ésta: a todos, sin excepción, se les da —*proxime* o *remote*— una gracia suficiente para la salud», es porque piensa que en todos los hombres existe un espíritu que puede sobreponerse al mundo y a la naturaleza. Si en el Concilio de Trento mostraba Diego Láinez, con el ejemplo del torneo, que todos contamos con «buen caballo, buenas armas y todos los medios necesarios para que, a punta de lanza, puedas ganar la joya», la joya de la eterna salvación, la

razón es que supone en cada hombre un espíritu inmortal capaz del triunfo, con ayuda de las armas que la Iglesia le facilita. Y si Alonso de Ojeda había dicho a los indios de las Antillas, ya en 1509, que ellos y él procedían de la misma pareja, no era precisamente porque se sintiera orgulloso del parentesco, sino porque un dogma de su fe le enseñaba que aquellas pobres criaturas que se le presentaban desnudas bajo las palmas antillanas, eran tan capaces de unirse a Dios, si se les mostraba el camino, como el más grande de los santos.

¡Cuántas veces tuvieron que resistirse a creerlo así los españoles!

Solórzano Pereira llama repetidamente a los indios criaturas «miserables» y dice de ellos que son de «más miserable y baxa o despreciada condición que los negros y todas las demás naciones del mundo». A pesar de la convicción firme de que todos los hombres somos hijos de Adán, ¿cuántas veces no tuvieron que pensar nuestros abuelos que los indios eran bestias o, cuando menos, ineptos para toda educación religiosa y moral? Pero no fué esta idea la que prevaleció, sino la que ya llevaban cuando embarcaban para las Indias, y así escribe Solórzano en su *Política indiana*, lib. IV, cap. XV:

«Porque de verdad ningunos hay tan bárbaros que no sean capaces de ella (la Fe y Religión cristiana), si se la supiesen enseñar, como conviene, con paciencia y perseverancia, y más con abstinencia y buenos ejemplos de la vida y modo de proceder de los que los doctrinan, que con castigo, aspereza y severidad. La qual opinión y doctrina si-

guen, prosiguen e ilustran latamente Juan Matienzo, Antonio Posevino, Fray Tomás de Jesús, D. Fray Agustín Dávila, Juan Botero, D. Fr. Bernardino de Cárdenas, meritísimo Obispo del Paraguay y de Popayan y otros muchos autores, probando que por rudos y bárbaros que sean los indios y otros qualesquier infieles, tenemos obligación de enseñarlos y sobrellevarlos, y que la falta de su poca medra más consiste en nuestra floxedad o malicia que en su ignorancia y rudeza».

Creo más importante el testimonio de Solórzano que el pensamiento del Padre Vitoria, porque Vitoria habla *a priori* y antes de que se haya hecho con tiempo bastante la experiencia de educar a los indios. Si Vitoria supone en los indios una humanidad idéntica sustancialmente a la de los españoles, lo hace porque su fe religiosa se lo dice; pero Solórzano habla después de las muchas discusiones que la miseria material y moral de los indios ha suscitado y de haberse intentado capacitarles para el sacerdocio y frustrado la experiencia. Las ilusiones que en la hora del Descubrimiento habían puesto los españoles en los indios, como futuros soldados de la Cristiandad frente al Islam, se habían apagado o desvanecido. Pero la fe resistió al desengaño. Acabamos pensando que lo que no se había conseguido en un siglo se lograría en dos, y el camino que señaló Solórzano, que no fué otro que el de inducir, poco a poco, a los indios a constituirse en familias monogámicas y el de ir adecentando su modo de vivir, por medio del matrimonio, fué, en

efecto, el que levantó de su abyección a la raza indiana, allá donde hubo de seguirse.

Del Padre Vitoria ha dicho el señor Fernández y Medina que era «la conciencia de España». Lo que quiere significar con ello el diplomático uruguayo es que Vitoria llegó a tener conciencia clara de lo que sentían los españoles respecto de la humanidad de los indios, de sus derechos, de las leyes de la guerra, del derecho de gentes y aun de las materias teológicas más intrincadas. Pero esta claridad de conciencia del Padre Vitoria no era meramente el resultado involuntario de su gran talento, sino un propósito deliberado y permanente de comunicar íntegramente sus ideas a quien quisiera escucharlas, para lo cual se esforzaba en exponerlas con una diafanidad insuperada. El Padre Getino ha dicho sobre Vitoria : «Hombres de su talla había tenido la nación y los tenía entonces; lo que no tuvo nunca fué un maestro de sus prendas, un pedagogo tan genial, tan organizador, que pusiese todas sus energías al servicio de la enseñanza». Por eso no se cuidó de editar libros, y sólo escribió «lo que necesitaba para clase, lo que reclamaban las inteligencias de sus alumnos, que se encargaron después de publicar aquellos apuntes en que relampaguea a cada paso la llama de su genio».

Con su Santo Tomás a la derecha, su San Agustín a la izquierda y los Santos Evangelios en lo alto, como estrella del Norte, el pensamiento del Padre Vitoria avanza, seguro y rápido, por el campo infinito de la Teología, mientras los enjambres de discípulos le siguen extasiados. Probablemente fué Vi-

toria el hombre más inteligente que España ha producido. De cierto, el más claro. A Vitoria, dice el Cardenal Ehrle, debe Salamanca «el ocupar, en el siglo XVI, un lugar como el que obtuvo París en la segunda mitad del siglo XIII; fué él quien la transformó en cuna de la nueva escolástica». Menéndez y Pelayo había escrito: «Un abismo separa toda la teología española de la que él enseñó y profesaba; y los maestros que después vinieron valen tanto más o menos cuanto se acercan o se alejan de sus ejemplos y de su doctrina. Todo el asombroso florecimiento de nuestro siglo XVI, todo ese interminable catálogo de doctores egregios que abruma las páginas del *Nomenclator Litterarius*, de Hurter, convirtiéndole casi en una bibliografía española, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés; su influencia está en todas partes».

El Padre Getino ve en Vitoria el originador de las distintas escuelas españolas respecto de la gracia, pues «si los dominicos elogian a Báñez, los jesuítas a Mancio y los agustinos a Juan Vicente, los tres son profesos, estudiantes y profesores de San Esteban; Mancio, discípulo de Vitoria; Báñez, de Mancio; Juan Vicente, de Báñez». El Padre Arriaga dice de Vitoria «que despertó los ingenios dormidos de los españoles y animólos al estudio». Erasmo, el protegido de todos los monarcas europeos, pudo darse cuenta de que ese despertar era completo, porque Vitoria, que tuvo que juzgar de sus escritos, supo comprenderlos y condenarlos. Y en otra parte he escrito yo que el Imperio hispánico duró mien-

tras sus gobernantes se educaron en las disciplinas y en el espíritu del Padre Vitoria.

Si Vitoria dejó en su aula de Salamanca una estela de luz es porque creía en el valor de las ideas y en la posibilidad de comunicarlas, lo que es creer en la primacía del espíritu. Pero esta confianza no era ilimitada. El pensamiento de Vitoria se movía dentro de la fe, de las Escrituras, de la experiencia y autoridad de la Iglesia, porque se encuadraba en un marco religioso. Parece, a primera vista, que al romper ese marco y perderse la fe religiosa el pensamiento español se lanzaría a todos los vuelos, aun a costa de todos los peligros. ¿Por qué no ha ocurrido así? ¿Por qué ha plegado las alas nuestro pensamiento a medida que ha perdido la fe religiosa?

BÁÑEZ Y LOS POETAS.

En los siglos XVI y XVII también los hombres de nuestra habla nos creíamos emperadores de la tierra, y no sólo por la fuerza de las armas, sino por la pujanza creadora del espíritu. Lea el lector curioso la dedicatoria que el dominico Domingo Báñez dirigía al Cardenal Bonello, dominico como él, o la salutación que hacía a sus lectores al imprimir en Salamanca sus *Comentarios Escolásticos*, en 1584. Los acaba de reeditar la Biblioteca de Tomistas Españoles, bajo los cuidados del Padre Luis Urbano, dominico también. No hallará en ellos esta desconfianza que tanto daña a los talentos de hoy, haciéndoles imaginarse unas veces que son prodigios de

la naturaleza, que nada deben a su ambiente, o haciéndoles pensar otras que todo esfuerzo se frustra en nuestra sociedad, lo que tiene que apagar su entusiasmo. No hace muchos años que se reimprimió en Caracas la *Historia de la provincia de San Antonino,* escrita por el dominico criollo Alonso de Zamora. Hojéense las dedicatorias, licencias, censuras, comisiones y aprobaciones de la Orden que preceden al libro; la silva del gobernador Alvarez de Velasco, los dísticos latinos del Padre Mayora y el prólogo del autor, y todo este aparato se encaminará a indicarnos que si grande había sido la obra realizada en América y en la provincia de San Antonino por España y sus religiosos dominicos, grande también tendrá que ser la empresa de contarnos su historia.

Lo que hay de común en estos libros y en todas las obras de empeño de la época es precisamente la conciencia de no escribir para matar el tiempo, porque, en cuanto es posible a espíritus finitos, decíamos al mundo lo que en aquel momento había que decirle. Es verdad que Bánez se da cuenta clara de que sólo por favor del cielo le es posible al hombr alcanzar la posesión de importantes verdades: «Si las cosas que están en la tierra y delante de nosotros sólo las descubrimos con trabajo, ¿quién investigará la de los cielos?» Su respuesta, por supuesto, es la de la ortodoxia: sin el Espíritu Santo no podríamos conocer el sentido de Dios. Sólo que de conocerlo está seguro, porque aunque se pregunta: «¿Dónde está en la tierra la Academia celeste?, se contesta: «dispersa por todo el orbe de la tierra

está la Maestra de los fieles». Esta maestra es «la Iglesia única de Dios vivo, columna y firmamento de la verdad», tan perspicua e ilustre e insigne que no es posible esconder su ciudad ni aun colocándola entre montes.

Ella es la que confuta las vanas opiniones de los filósofos y es tan pujante que, según las palabras del Apóstol, Dios elige a los que son tontos ante el mundo para que confundan a los sabios. Al frente de los guerreros de la Iglesia militante se encuentra el mejor de los generales, a quien personalmente sirve Báñez. Este general es Santo Tomás de Aquino. Báñez se gloria de no seguir a otro filósofo y de no hacer otra cosa desde hace treinta años que explicar e interpretar a Santo Tomás, y aunque al dirigirse al Cardenal de su Orden no puede decir nada que pueda redundar en propio elogio, no se olvida de recordar que ahora explica a Santo Tomás en la Cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca. No necesita decir más. Lo que es la cátedra de Prima de Salamanca se sabe bien en todas las Universides europeas y a todo lo ancho de la Cristiandad.

Pero donde Báñez se explaya a su gusto es en la Salutación a sus lectores. Supone que han de pasar por alguna de las instituciones en donde él fué educado y siente la necesidad de revestirlas de todos los prestigios. El Convento de San Esteban es «celebérrimo». Le faltó poco para decir que era «el mejor del mundo», pero probablemente lo pensaba. Entre sus condiscípudos los había de tan «magno» ingenio como Bartolomé Medina, también comentarista de Santo Tomás. Sus maestros eran varones

«preclarísimos y sapientísimos». No se olvida de elogiar la «magna erudición y la suma elocuencia» de Melchor Cano y los méritos del «no menos insigne» Didaco de Chaves. El honor máximo que puede haber recaído sobre un sabio es el de asistir nada menos que al Concilio de Trento en calidad de Teólogo del Rey Católico. Pero el elogio a Felipe II hay que reproducirlo en las propias palabras latinas: «...*quasi lucerna ad gloriam Christi ardens et lucens Catholico Regi nostro Philippo, hujus nominis II, omnium Hispaniarum Monarchae felicissimo*...»

Al cordobés Pedro de Sotomayor le llama el «sapientísimo maestro»; a Domingo de Soto, el «celebérrimo». Estos fueron sus maestros de Teología, pero no sólo los maestros, sino los Colegios y los Conventos mismos son ilustres. La Universidad abulense de Santo Tomás es «insigne», la Academia de Alcalá, «clarísima», el Colegio de San Gregorio, en Valladolid «preclarísimo». Si a Salamanca no la elogia es porque era superfluo: decir Salamanca era ya decir sabiduría. Lo maravilloso es que aquellos elogios no eran hijos de ningún espíritu adulatorio, ni de una convicción puramente subjetiva. Es que los españoles de entonces estaban contentos de sí mismos, de sus instituciones, de su Monarca, de su gobierno, de sus maestros, de sus alumnos, de sus condiscípulos, porque lo estaban de su acción en el mundo.

Ciento veinticinco poetas elogia Cervantes en su *Viaje al Parnaso*. A otro centenar, en el canto de Caliope de la *Galatea*. Había otros tantos prosistas

notables, otros tantos juristas, naturalistas, tratadistas de ascética y de mística. En su *Historia Crítica de la Medicina* dice el doctor García del Real que el siglo XVI es en España el del «esplendor anatómico». Entonces no había presupuesto de Instrucción pública, ni más protección, apenas, a las artes y a las letras que la que la Iglesia dispensara y el deseo de lucirse en ellas de nuestras clases educadas. Pero de aquí salieron la novela y el teatro modernos, la renovación de la teología y la mística, el derecho de gentes, la Contrarreforma y su barroco estilo. Creo que es el conde de Keiserling quien ha dicho que el auge y la decadencia de los pueblos son debidos a causas telúricas sobre las cuales no tenemos la menor influencia. Así sería si creyéramos que son causas telúricas las que hacen que el espíritu «objetivo», como pensaba Hegel, se infunda de propia iniciativa en los espíritus individuales que dirigen un pueblo. Pero si creemos, por el contrario, que los ideales humanos son permanentes, y que es de responsabilidad individual sentirlos o no, las causas telúricas se convierten en responsabilidades imputables.

La verdad es que hubo un tiempo en que los españoles servían ideales superiores, que implicaban la fe en la primacía del espíritu, y otro tiempo en que dejaron de seguirlos y se contentaron con fines inferiores. Y esto es todo. No hay otra diferencia entre los españoles educados del siglo XVI y los de ahora.

El pensamiento libre de Alemania.

La Alemania del siglo XIX y finales del XVIII tendrá que pasar a la historia como el ejemplo clásico del pueblo que ha creído ilimitadamente en el espíritu del hombre. Ya se encuentra la creencia en la revolución copernicana de Kant. Del mismo modo que Copérnico se encontró en la imposibilidad de explicarse los movimientos planetarios, suponiendo que los planetas se movían en torno de la tierra y logró explicación satisfactoria imaginando que giraban alrededor del sol, así Kant, no pudiendo comprender nuestros conocimientos sintéticos *a priori* por la adaptación de nuestro intelecto a las cosas, creyó hallar la explicación necesaria suponiendo que eran las categorías de nuestra sensibilidad y entendimiento las que plasmaban los objetos del conocimiento, por lo que el espíritu del hombre vino a convertirse no sólo en centro del conocimiento, sino de los objetos del conocimiento. A partir de Kant, la filosofía alemana encuentra en el espíritu del hombre las leyes fundamentales del saber.

Fichte da otro paso adelante. Deduce de las categorías del sujeto pensante las condiciones categóricas de todo sér. La Naturaleza llega a no ser más que el obstáculo que el yo se pone a sí mismo. «Mi mundo es el objeto y la esfera de mis deberes, y nada más, en absoluto». Pero es Hegel, Hegel sobre todos los demás filósofos, el que despierta entre las clases educadas de Alemania la fe sin límites

en nuestro espíritu y en nuestro pensamiento. Hegel se da perfecta cuenta de ello: «El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la condición primera del estudio filosófico; el hombre debe honrarse a sí mismo y respetarse como digno de lo más alto. Nunca estimará lo bastante la grandeza y el poder del espíritu. La reservada esencia del Universo no tiene fuerza alguna en sí misma para ofrecer resistencia al denuedo del conocimiento; tiene que abrirse ante él y poner ante los ojos su riqueza y su profundidad, para que se pueda gozar de ellas».

Si el vasto pensamiento de Hegel pudiera resumirse en una sentencia, no se le desnaturalizaría diciendo que para él Dios se expresa en el espíritu, y el espíritu en la historia. Libre en nosotros el espíritu, porque al subjetivarse cobra conciencia de sí mismo; necesario, al objetivarse en el mundo, porque entonces presenta una faena al espíritu subjetivo, que éste ha de realizar, so pena de anularse; se convierte en espíritu absoluto al unirse el espíritu en sí, que es el subjetivo, con el espíritu para sí, que es el objetivo, engendrándose, de esta suerte, de su objetividad y de su idealidad.

Schopenhauer detestaba este lenguaje hegeliano, que no deja de tener admirable precisión. Porque el espíritu nuestro es, en efecto, espíritu en sí, pero no para sí, salvo en los criminales, en los locos y en los egoístas, que son los únicos hombres que viven para sí, mientras que el espíritu objetivo, que se expresa, según Hegel, en la tarea que a toda generación se ofrece, es, en realidad, un espíritu para sí,

en el sentido de que trasciende nuestro egoísmo. Schopenhauer aborrecía a Hegel. Lo cita cien veces en sus obras para llamarle charlatán y negarle toda clase de valor filosófico; pero en medio de esos insultos se va trasluciendo la inmensa influencia que la cátedra de Hegel ejercía en todos los círculos universitarios de Alemania y países espiritualmente germanizados y la profunda veneración con que acudían los estudiantes a su aula, quizá mayor aún que la que habían sentido los de Salamanca en la cátedra de Vitoria.

Las Universidades de Occidente no habían conocido nada semejante. Hegel hacía creer a sus oyentes que podían penetrar con el razonamiento en los últimos secretos de la marcha del mundo. Y esa fe en la razón se extendió en Alemania a toda clase de disciplinas. Al principio del siglo XIX no se distinguía el pueblo teutón por sus adelantos en la técnica. Era el país de «los poetas y los pensadores», y fueron los reyes de Prusia los que primeramente importaron los inventos de Inglaterra y Francia; pero de tal modo había fortalecido la filosofía idealista la confianza de los alemanes en el espíritu, que cuando se lanzaron al estudio de la Naturaleza y a procurarse la técnica necesaria para la explotación de sus riquezas, les fué empresa relativamente fácil la de adelantarse a Francia y a Inglaterra, y cuando vino la guerra europea había en Alemania 30.000 químicos dedicados a trabajos de investigación, aparte de los ocupados en la industria, número que excedía al de los demás pueblos juntos del mundo.

Por esa fe ciega de los alemanes en el espíritu han salido de Alemania todas las herejías del siglo XIX. La misma confianza que tenía Hegel en la razón, la puso Schopenhauer en la voluntad, Feuerbach en el hombre, Buchner y Moleschott en la materia, Carlos Marx en la interpretación económica de la historia, Max Stirner en el individuo anárquico, Nietzsche en el superhombre y el eterno retorno, Eduardo von Hartmann en lo inconsciente, Cohen en la ciencia, Freud en su interpretación libidinosa de los sueños, Avenarius en la relatividad, Oswald en la energía, Waihinger en el «como si» las cosas ocurrieran al modo que las pensamos, y se ha vendido por millones entre las masas populares aquel libro de Haeckel, en que se descubría «El enigma del Universo», sustituyendo Dios y el alma por fórmulas físicas y químicas.

Es como una inmensa marejada que ya empieza a ceder. Lo que caracteria a los nuevos pensadores alemanes, como Hartmann o Heidegger, es más bien la cautela. Después de haber lanzado el pensamiento hasta las regiones del absurdo, se vuelve a tratar de limitarlo en las fronteras de la legitimidad. Es curioso que Heidegger defina a nuestro yo y al mundo mismo como un «mundo de cuidado», un «mundo de angustia». ¿No estamos a dos pasos del «Yo, pecador» de nuestra religión? Es característico que Hartmann, en su *Metafísica del Conocimiento,* nos muestre que en todo objeto de conocimiento queda siempre algo «transinteligible» que resulta mucho más profundamente «ininteligible» que los conoci-

mientos extraordinarios que los místicos aprehenden por intuición suprarracional, porque en la misma «intelección sin comprensión» hay alguna clase de entendimiento, mientras que en el concepto de lo «transinteligible», de Hartmann, se significa algo de lo que no puede darse entendimiento alguno.

La fe sin límites en el espíritu del hombre ha sido causa y ocasión en Alemania de toda clase de herejías, que casi siempre han consistido en hipostasiar alguno de los aspectos de la vida o la vida misma, y subsumirle todo lo restante, a fuerza de talento. Muchas de estas herejías han recorrido el mundo entero, pero casi siempre las ideologías populares se han detenido ante los claustros de las Universidades alemanas. Feuerbach, Buchner, Haeckel y Marx apenas si lograron asomarse a ellos. Shopenhauer y Nietzche no los penetraron sino después de grandes depuraciones. Y aun los grandes heresiarcas nacidos en la misma Universidad, como el propio Hegel, después de haber sido adorados como dioses y luego olvidados como ilusos, no vuelven a recobrar el puesto que les debe el pensamiento humano sino al cabo de una crítica que dura más de un siglo.

El alto nivel de los estudios ha salvado de esas herejías a buena parte de las clases educadas y las ha preparado para lo que tiene que venir y está viniendo: el reconocimiento de que el espíritu del hombre no puede surgir de una naturaleza sin espíritu, por lo que se siente, detrás del parpadeo de las estrellas, la presencia de un Espíritu superior,

a la vez trascendente e inmanente, como en medio de la noche y del campo las luces distantes del poblado nos revelan las moradas del hombre.

El populismo de Rusia.

En *El credo de Dostoyevsky* y en *El Cristianismo y el problema del comunismo*, Berdiaeff nos ha hecho una descripción del populismo ruso que esclarece a los europeos de Occidente el misterio de la revolución soviética. Ese populismo consistió en una fe irracional que llegaron a tener los intelectuales rusos en su pueblo, al mismo tiempo que desconfiaban profundamente de la cultura y de sí mismos. Falta de una fuerte clase media en que apoyarse, la «intelligentsia» rusa, colocada entre el Zar y la nobleza y las masas del pueblo, no se sintió en el curso del siglo XIX, que ha sido el de la literatura rusa, como una clase orgánica, sino como una floración artificiosa, cuya cultura occidental, porque formó su pensamiento en el romanticismo alemán, la alejaba del pueblo. No se sentía con fuerza bastante para llevar sus luces a las masas populares, y en sus hombres se mezclaban con las ideas de Occidente los sentimientos de la Iglesia de Oriente, la Iglesia de San Juan, el apóstol del amor de caridad.

La raíz del espíritu ruso moderno ha de encontrarse en su rebeldía contra el dolor del prójimo. Se ha negado a admitir las pruebas de la Teodicea. No ha querido aceptar ni un Dios ni una constitu-

ción social que permiten el dolor del inocente. En el fondo, no ha querido resignarse al misterio de la Cruz. Iván Karamasoff quería crear un mundo en que el dolor no exista. El nihilista Dobrodionboff perdió la fe porque no podía soportar la injusticia del mundo y la mediocridad moral de los creyentes. Mikhailowsky exclama: «Azotan al mujik; que me azoten también a mí». La piedad por el dolor del hombre y por el dolor universal constituye el tema favorito de la literatura rusa en el curso del siglo XIX. La existencia de la servidumbre en la primera mitad del siglo y los malos tratos de los siervos exasperaban este sentimiento de los escritores.

Poco a poco se va exacerbando este sentimiento hasta apoderarse enteramente de los ánimos. El progreso gigantesco que se operó en Rusia por iniciativa del Estado imperial es considerado por la «intelligentsia» como cosa extraña, y aun postiza. Pero también su propio tesoro espiritual aparece a los intelectuales como extraño y postizo. Tchernichervsky les enseña que su metafísica idealista o espiritualista constituía inadmisible lujo e imperreniega de la estétita y del arte, porque no mejoran las condiciones de vida del pueblo. Religión y filosofía son sustituídas por un utilitarismo social absoluto. El ciclo empieza ya a cerrarse. Se comenzó por someter la cultura al juicio de la moral, de la religión y del interés social. Acaba por considerarse como «culpa», como olvido y abandono del pueblo.

Apartarse del pueblo es alejarse de la «verdad». La verdad está en el pueblo y, sobre todo, en los

mujiks. Y el pueblo no es algo que lleve dentro el intelectual, sino trascendente. El pueblo llega a ser, para genios como Tolstoi y Dostoyevski, «algo que no soy yo», pero infinitamente superior a uno mismo. En las palabras de Berdiaeff: «algo opuesto a mí, ante quien me arrodillo, porque contiene la Verdad, que yo no poseo y ante la cual me reconozco culpable». Berdiaeff explica esta aberración diciendo que los más altos genios rusos no han podido soportar su soledad y se han precipitado al fondo del alma popular, para encontrar allí una verdad más elevada. La observación es profunda, porque nos dice que el espíritu del hombre necesita, para mantenerse en salud, encomendarse a la guía del Espíritu de Dios y al amor de los espíritus hermanos de los demás hombres. El hecho es que el socialismo se fué convirtiendo en la religión predominante de los intelectuales rusos.

Era una especie de reino de Dios contra Dios lo que se predicaba. Los nihilistas rusos no creían en el Redentor; pero se consideraban a sí mismos como los redentores y las víctimas del movimiento redentor. Los rusos crearon, de esta suerte, un sentimentalismo propio, que se sentían superiores a los pueblos de Occidente. El propio Herzen, que era occidentalista, en cuanto traspuso la frontera se percató del espíritu estrecho. egoísta y burgués de los europeos. La gran Rusia se concibió a sí misma, por lo menos en sus intelectuales, como la redentora del mundo. De este sentimiento recibe su fuerza emocional el bolchevismo. Berdiaeff dice, y con razón, que los comunistas rusos no son escépticos, y

porque no lo son se les comprende difícilmente entre los escépticos de Occidente. Lo que han hecho los comunistas rusos es transformar los valores sociales relativos en valores absolutos. A falta de Dios, adoran el plan quinquenal; pero lo adoran como si fuera un Dios.

Esta adoración les hace caer en absurdos delirantes y en las paradojas más superlativas. Ya Solovieff, anticipándose al bolchevismo, formulaba el credo maximalista en estos términos: «El hombre desciende del mono; por consiguiente, amaos los unos a los otros». En cambio, si la fe nos enseña que el hombre fué hecho a imagen de Dios, quedamos incursos, por ello mismo, en los crímenes de justificar la esclavitud, la explotación del hombre por el hombre, el pecado social y el odio al pueblo obrero. Y así, el biólogo que sostiene en Rusia las doctrinas de Lamarck es considerado como afiliado al grupo de los explotadores, encarcelado y perseguido. El «mecanicista», en biología, pertenece a los elegidos; el «vitalista», a los reprobados y excomulgados. Los físicos modernos, como Einstein y Planck, son considerados burgueses y hasta clericales. Toda la física moderna es ya sospechosa de herejía en Moscú. Nuestro amigo Pemartín tendría que irse fuera de Rusia a publicar sus trabajos sobre «La Física y el Espíritu».

Esto es el sainete de la revolución soviética. La tragedia la encontramos en los millones de personas ejecutadas por los revolucionarios, en los millones, muchos más millones, que han muerto de hambre y de epidemias a consecuencia de la revolución y

en la barbarie en que Rusia está sumida, ¡y sólo Dios sabe para cuánto tiempo! Lo que en Rusia ha ocurrido no ha podido coger por sorpresa a los conocedores de su literatura. Todo el que lea *Los endemoniados*, de Dostoyevsky, sabe que el proceso revolucionario fué anticipado por un escritor de genio, con más de medio siglo de antelación. En una cosa se engañó Dostoyevsky. Creyó, como dice Berdiaeff, que, si bien la *intelligentsia* rusa estaba corroída de socialismo y de ateísmo, el pueblo se opondría a ello y permanecería fiel a la Verdad de Dios. En ello fué falso profeta. El pueblo ruso, el santo mujik, ha traicionado al Cristianismo y, en cambio, abundan los intelectuales que vuelven los ojos a la Cruz.

Sólo que ese error no fué privativo de Dostoyevsky. El «populismo» ha sido la herejía de la *intelligentsia* rusa, santa y estúpida a la vez. Su santidad fué sacrificarse por el pueblo; pero al imaginar, como Marx y Lenin, que el día del universal derrumbamiento iba a constituir espontáneamente el pueblo una sociedad de hombres dichosos, cayó en un pecado de estupidez imperdonable.

La herejía española.

Solamente después de explicarse, con meridiana claridad, lo acontecido en Alemania y en Rusia podemos contar con instrumentos comparativos de medida que puedan esclarecernos lo ocurrido en España. Desde luego, no es el nuestro el caso de

Alemania. Los «heterodoxos» estudiados por Menéndez y Pelayo no levantan dos pies sobre el suelo. El pensamiento de la Iglesia española ha sido siempre superior al de sus herejes. Tampoco lo de Rusia se parece a lo nuestro. Nosotros no tenemos nada semejante a la «ida al pueblo» de los intelectuales rusos. Esa superioridad moral de los rebeldes no ha existido en España. En cualquiera de nuestros conventos se vive una vida de penitencia y oración muy superior a la de nuestros rebeldes, salvo muy raras excepciones.

Nadie negará, sin embargo, a pesar de la reacción de los últimos años, que en España ha habido, por buena parte de su población, un abandono general de la vida y de las creencias religiosas. La palabra que describe el hecho es «abandono». No ha habido grandes herejías que trataran de sustituir la vida católica y sus creencias. Podrá decirse, y es verdad, que en las primeras décadas del siglo XVIII las clases gobernantes españolas trataron de enterarse de las ideas que prevalecían entre los pueblos de más pujanza, que eran entonces Francia e Inglaterra, que después entraron en España las ideas de la Enciclopedia y que luego han tratado de vulgarizarlas diversos escritores. Pero los esfuerzos por sustituir el catolicismo han sido ridículos, y casi se puede decir inexistentes. Eso ha sido lo grave. Se ha abandonado la religión y no se ha hecho nada por reemplazarla. En lo único en que han estado conformes y puesto empeño nuestros herejes ha sido en repudiar la religión. Diríase que todo el resto:

Krause, Spencer, Kant, Hegel, les tenía, en el fondo sin cuidado.

Y es que la herejía española no baja de arriba, sino que sube, no del pueblo, porque del pueblo no puede surgir nada, sino de lo que hay de popular en cada uno de nosotros. No es el pueblo como «no yo», al modo ruso, lo que en España ha influído, sino precisamente el pueblo como yo, lo que hay de pueblo en nuestro pecho. Espanta pensar lo que constituye actualmente las creencias de las gentes que han perdido la fe. Ni una en cada mil ha hecho el menor esfuerzo por dar coherencia a sus ideas. Unos piensan que venimos de una nebulosa, como en una escuela laica de Irún se enseñaba, y otros que del mono. Hay quien dice que el pensamiento es una secreción del cerebro, y se queda tan fresco. Al minuto siguiente nos dirá que son las cosas las que nos envían pequeños simulacros, que constituyen nuestros pensamientos. Ni siquiera habrá advertido la contradicción.

¿Es que carecemos de talento religioso o filosófico? Nadie que nos conozca un poco podrá asegurarlo. Creo que basta poner este papel ante los ojos de un español medianamente despierto para hacerle comprender que lo que está leyendo no es meramente papel ni tinta, sino espíritu y con las cualidades que le asignan los diccionarios filosóficos: inextenso, simple, indestructible, mental y no material, capaz de ponerse en contacto inmediato con las cosas más alejadas en el espacio y en el tiempo o de referirse a ellas, cuando menos. Lo que ocurre es que no nos preguntamos por la vida del espíritu.

No la negamos después de haberla examinado; pero no la examinamos. Si empezáramos a examinarla veríamos que nada nos interesa ni puede interesarnos tanto como el desarrollo del espíritu, y no hablo solamente desde un punto de vista trascendental y religioso.

Nuestra herejía es incuria y abandono. No está el mal en que no digamos que la Iglesia tiene doctores que sabrán respondernos, sino en que no les preguntemos nada. En el ambiente español esos doctores de la Iglesia casi debieran considerar como varones beneméritos a los herejes que han tratado de sistematizar con argumentos sus creencias. A los «heterodoxos» de Menéndez y Pelayo habría que colocarlos en efigie a las puertas de las iglesias, porque, al menos, intentaron pensar algo, aunque muy poco. Porque la verdadera herejía española es la de millones de seres humanos que han abandonado la fe y no han pensado nada que poner en lugar suyo. Es cierto que esta «apostasía de las masas» no es fenómeno puramente español. Se está produciendo en estas décadas en muchos otros países, pero lo que justifica la denominación de «herejía española» es el hecho de que aquí se ha producido casi espontáneamente, porque las predicaciones de periódicos como el antiguo «Motín» o las «Dominicales», o el reciente «Fray Lazo», debieran haber carecido de toda importancia, y porque en España no se ha producido nada parecido al movimiento de la Enciclopedia francesa o al de la filosofía alemana, o al de las herejías protestantes de Inglaterra y los Estados Unidos, o al del nihilismo ruso.

Nuestra herejía se caracteriza por una reducción al mínimo de nuestra vida intelectual. Esas masas apóstatas no saben nada. Es posible que buena parte de ellas desearían saberlo todo si se les llevara en forma asimilable el pan del espíritu. Pero ésta es otra cuestión. Lo que no puede discutirse, porque es evidente, es que hemos caído en un agnosticismo improductivo. Muchas gentes inteligentes, capaces de trabajo creador, se reducen a seguir en su profesión el curso de los nuevos adelantos, sin intentar emularlos. Con esto y una ojeada a lo que se hace en el mundo nos damos por contentos. Sólo de tarde en tarde aparece un español que aporta a la filosofía un concepto valioso, como Turró cuando nos dijo que la experiencia se impone en el sujeto por la satisfacción de sus necesidades, en general, y particularmente porque un pedazo de carne real aplaca el hambre, como no logra hacerlo la pintada en un bodegón. Lo común es que los españoles cultos no tengan curiosidad por saber si las ideas son o no son verdaderas, sino que se limiten a preguntar si están de moda, ello si no dedican sus talentos a combatir la «ideocracia», y a decirnos que se debe mudar de ideas como de camisa, y que se ha de luchar a todo trance contra las «alcanadas» y contra cualquier clase de tiranías «librescas». Nuestra herejía, en suma, es cazurrismo o palurdismo, o mejor, pancismo, porque a esta palabra ha dado Sancho Panza valor universal. Es una herejía esencialmente moral o amoral, por lo que se la llama también «ateísmo práctico», y sus adeptos, muchos de los cuales se llaman católicos, se caracterizan por-

que no dan dos higas por ninguna idea, ni heterodoxa ni ortodoxa. No ha de negarse, sin embargo, que algunos se exaltan y convierten en enemigos jurados de Dios y de la Iglesia a causa de los Mandamientos que imponen a los hombres. Pero en el fondo del alma son siempre pancistas.

Así se ha apagado la vida intelectual de un pueblo inteligente. Pero con ello no se ha amortiguado al mismo tiempo la vida afectiva. Lo que no mueven las ideas lo agitan las pasiones: la ambición y la envidia, la codicia y el resentimiento. Llega a Oviedo un periodista sin escrúpulos, empieza a llamar a los burgueses ladrones y asesinos, y a los curas, vendidos a los ricos, y, sin necesidad de mejores argumentos, a los pocos semestres levanta en armas a todo un pueblo. Lo mismo ha ocurrido en Méjico, pero en mayor escala. Y lo que se hizo en Asturias y en Méjico podrá hacerse en cualquier provincia de España o país de América, en donde aparezca un energúmeno y lo toleren los Gobiernos.

El freno y la espuela.

Y es que en nuestra religión puede encontrarse un freno y una espuela, ambos igualmente necesarios. Consiste el freno en el temor de Dios, en la idea de «yo, pecador», en el sentimiento de nuestra pequeñez. Pero la espuela ha de hallarse en la persuasión contraria de nuestra grandeza, en el hecho de que seamos espíritu, y de que por él podamos trascender las limitaciones espacio-temporales de nuestra

existencia. Los españoles de estos últimos tiempos hemos tenido la desgracia de sentir más a menudo y con más fuerza el freno que la espuela. Así los más sensitivos se han vuelto tímidos, y sólo los más bárbaros han conservado su natural impulso. Ha sido grave error suponer que el enfriamiento religioso de nuestros pueblos se debía a la influencia de los libros de los grandes herejes, cuando la incredulidad de los españoles ha consistido, sobre todo, en un dejarse caer en el fondo negativo y egoísta que hay en todos los hombres, desde Adán. La única herejía española influyente, en que reconozco alguna elevación, no es de carácter religioso. Suponer, como Martín Siruela, que don Luis de Góngora era el Fénix de las Musas, que había de levantarse «de las cenizas acabadas de Homero y Virgilio» y que ya no se podrían escribir versos en el mundo como no fuera «besando las huellas de Góngora», esto sí que era una herejía de calibre bastante para que valiera la pena de ejercitar el entendimiento en refutarla. Desgraciadamente, nuestra heterodoxia de más influencia no tiene más dogma que el de «no hacer el primo» y no es otra cosa que la voz maligna que inventa pretextos para excusar pecados y el eco de esa voz, tal como baja a plumas mal cortadas.

Contra esta caída ha solido oponerse una apologética educada en el examen de herejías eruditas. Frecuentemente hemos oído sermones contra Kant ante auditorios que no tenían la menor idea del idealismo. Es raro que un sacerdote español pierda la fe, pero tal vez por eso mismo es igualmente raro que

tenga idea de cómo se pierde. No se puede ir con el argumento cosmológico a quien no tenga idea de que hay cosas o seres que no son contingentes, ni con el ontológico a quien no ha tenido de Dios otra noticia que la de haber oído que existe, ni con el teleológico a quien no cree en el orden del mundo, ni con el moral a quien no haya pensado en sus propios deberes. Los argumentos usuales de la existencia de Dios requieren una cultura filosófica que sólo suelen tener entre nosotros los que a ella se dedican.

Pero a todos los espíritus algo educados les impresionaría el argumento espiritual, que hace depender la existencia de nuestro propio espíritu de un Espíritu superior. Un alemán, el barón de Baader, lo formulaba así: «Cada espíritu finito, sabiendo que no se ha producido a sí mismo, hace depender su propia conciencia de un Espíritu absoluto creador». Es verdad que frente a este argumento puede alzarse la doctrina de la «emergencia», según la cual nuestro espíritu habría surgido, por un concurso de causas ocasionales, de un mundo puramente material. Pero, ¿habrá algún español que pueda creer, si en ello piensa, que la libertad salga de la fatalidad, lo inextenso de la extensión, la mente de la masa, el espíritu de la materia? ¿Sobre todo en tiempos en que todo, desde la nueva física hasta la nueva sociología, pasando por el derecho, la filosofía y la teología nos inducen a creer en el espíritu? Que la creencia en el espíritu nos lleva directamente al culto de Dios Nuestro Señor es para mí evidente, tan evidente como la inmensa dignidad que

de ella recibimos, porque por el cultivo del espíritu y por el culto del Espíritu nos hacemos los compañeros de los santos, los sabios y los héroes. Pero por ambos, por el cultivo del espíritu y el culto del Espíritu a la vez porque si nos falta el último se queda nuestro espíritu sin guía, y entonces su propia dignidad le hace soberbio y la soberbia le conduce al error.

Pero esta soberbia no es el daño que padecen los pueblos hispánicos. En su *Tratado teórico-práctico de la enseñanza* decía Jovellanos: «Una fuerza feroz y tenebrosa ha pretendido en nuestros días restituir los hombres a su barbarie primitiva, disolver como ilegítimos los vínculos de toda sociedad...» Exacto. Sólo que la fuerza de esa secta no estaba en sí misma, sino en el pecho de cada hombre, porque todos llevamos dentro un bárbaro que busca pretextos para justificarse. El bárbaro se alegra de oír de labios de los propagandistas de la secta sus propios argumentos, pero me parece que, hasta sin la secta, habríamos caído en la impiedad, de habernos descuidado en la defensa de la fe, como indudablemente nos hemos descuidado.

Cuando oímos decir en torno nuestro que, «una cosa es la teoría y otra la práctica», y que hablar de la vida espiritual es soñar despiertos, y que sueños han sido todos los supuestos valores de la historia, lo único que de ello deducimos es que hemos descuidado lamentablemente nuestra formación espiritual. Pero hay dos libros en nuestra Biblia católica que no encuentro en las protestantes: *El Libro de la Sabiduría* y *El Libro del Eclesiástico.*

El primero contiene un elogio de la Sabiduría, me parece que sólo comparable al himno a la caridad que entona San Pablo en su primera carta a los corintios. Convendría que lo leyéramos a menudo: «Vino a mí el espíritu de sabiduría, y la antepuse a los reinos y a las sedes y juzgué que las riquezas nada son en comparación de ella... La amé más que la salud y la hermosura, y propuse tenerla por luz: porque es inextinguible su resplandor. Y me vinieron todos los bienes juntamente con ella, é innumerable riqueza por sus manos».

Para que se vea que no se trata meramente de lo que llamaría Max Scheler «saber de salvación», sino también del saber de cultura, hay que seguir leyendo:

«Porque él me dió a mí la verdadera ciencia de estas cosas, que son: para que sepa la disposición del mundo, y las virtudes de los elementos; el principio y el remate, y el medio, de los tiempos, los cambios de las alternativas, y las revoluciones de los tiempos; el curso del año, y las disposiciones de las estrellas; la naturaleza de los animales, y las bravezas de las bestias, la fuerza de los vientos, y los pensamientos de los hombres, las diferencias de las matas, y las virtudes de las raíces...»

Y continúa el elogio diciendo que hay en la sabiduría: «...un espíritu de inteligencia santo, único, de muchas maneras sutil, discreto, ágil, inmaculado, certero, suave, amante del bien, agudo, a quien nada impide, benéfico, amador de los hombres, benigno, estable, constante, seguro, que tiene todo poder, que todo lo ve, y que abarca todos los espí-

ritus: inteligible, puro, sutil». «...porque es un vapor de la virtud de Dios, y como una sincera emanación de la claridad del Omnipotente Dios...»

Aquí se ha remontado ya, del saber de las estrellas y los vientos y las raíces, a un Espíritu superior, pero sigue siendo la sabiduría lo que se elogia, porque:

«...Comparada con la luz, ella se encuentra primero. Porque a la luz sucede la noche, mas la malicia no vence a la sabiduría».

(«Acción Española», enero 1936. Tomo XVI, núm. 83.)

VII. EL ESPIRITU Y LA DECISION

El decisionismo y Donoso Cortés.

En su biografía sobre *Donoso Cortés. Leben und Werk eines Spanischen Antiliberalem*, el docente alemán Edmund Schramm revela las razones que han movido a espíritu tan interesante como el del tratadista de Derecho Carl Schmitt a despertar en Alemania la curiosidad del mundo culto respecto del autor del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el sociailsmo*. Carl Schmitt es un «decisionista». Cree que la Constitución de un Estado es una decisión consciente que el poder constituyente adopta por sí mismo y se da a sí mismo. Carl Schmitt, de añadidura, se interesa por el problema de las Dictaduras y las considera como una consecuencia de la pérdida del principio tradicional de la legitimidad, que coloca a los pueblos ante la de-

cisión de tener que elegir entre la dictadura y la anarquía.

De otra parte, lo que más le interesa a Carl Schmitt en Donoso Cortés es el hecho de que toda su argumentación sea jurídica, de que el pensamiento español del siglo XIX pudiera ser jurídico en un sentido medieval, como si no hubiera surgido en el mundo el pensamiento de las ciencias naturales, que ha hecho ver la política como un juego de fuerzas y no como un complejo de problemas jurídicos, que han de resolverse por decisiones personales. Para Carl Schmitt lo característico de Donoso es la imagen de una batalla decisiva entre las fuerzas del catolicismo y las del socialismo ateo.

En esa lucha «decisiva» tomó Donoso puesto de vanguardia. Dice Edmund Schramm que su *Ensayo* es «el ataque más penetrante del pensamiento contrarrevolucionario de estirpe católica contra el liberalismo doctrinario y el socialismo pre-marxista». Con este juicio, que condiciona el mérito del *Ensayo* a la época en que fué escrito, es muy difícil disentir. Ha de observarse, al paso, que nunca se ha dicho nada semejante del pensamiento revolucionario de ningún español, liberal, socialista o anarquista. Respecto del «decisionismo» de Donoso Cortés habría que advertir que nuestro Valdegamas no es decisionista en el sentido de pensar que la ley, el derecho o la Constitución sean esencialmente actos de voluntad. Donoso cree en la existencia de un orden espiritual que pasa, merced al Cristianismo, del mundo religioso al moral y del moral al político, y su decisionismo no consiste en

creer que una decisión define el orden del derecho, sino en suponer que tenemos que decidirnos entre establecer y cumplir el derecho y conculcarlo.

En tiempos de Donoso se creía todavía en una tercera solución: la de las Asambleas deliberantes. Fué nuestro Valdegamas el hombre que negó con más brío la eficacia del parlamentarismo. Así dijo de esas Asambleas, en su discurso de 1850 sobre la situación general de Europa: «Señores: Ellas aspiraron a la dignidad de reinas. Dios las hizo estériles y las quitó hata la dignidad de madres». Y hasta de las clases medias, que entonces defendían las Asambleas, escribía poco después que «están desposeídas de las dos calidades que hacen posible un Gobierno: la de la obediencia y la del mando», por lo que se veían reducidas a oscilar «perpetuamente entre la Dictadura, remedio de la anarquía, y la anarquía, remedio de la Dictadura».

Esto lo aseguraba de nuevo en su *Ensayo*, al decir que las escuelas liberales no se distinguían de las socialistas por las ideas, sino por el arrojo. «La escuela liberal no ha hecho otra cosa sino asentar las premisas que van a parar a las consecuencias socialistas». Y la posición «más arrojada es, sin ningún género de duda, la que, no parándose en la mitad del camino, acepta con los principios sus consecuencias». La escuela liberal «no domina sino cuando la sociedad desfallece; el período de su dominación es aquel, transitorio y fugitivo, en que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Jesús, y está suspenso entre la afirmación dogmática y una negación suprema». «La sociedad, entonces, se deja

gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice *afirmo* o *niego*, y que a todo dice *distingo*».

Como el supremo interés del liberalismo está en que no llegue nunca el día de «las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas, procura sin descanso confundir todas las nociones por medio de la discusión y propaga el escepticismo, «sabiendo, como sabe, que un pueblo que oye perpetuamente en boca de sus sofistas el pro y el contra de todo, acaba por no saber a qué atenerse y por preguntarse a sí propio si la verdad y el error, lo justo y lo injusto, lo torpe y lo honesto, son cosas contrarias entre sí, o si son una misma cosa mirada desde puntos de vista diferentes».

Sesenta años antes de que Max Weber, Troeltsch y Warner Sombart contesten a los marxistas y a su interpretación económica de la historia, que también las distintas manifestaciones de la economía en los diversos países se deben a diversidades religiosas Donoso atribuye el poderío del ideal socialista a lo que hay en él de religioso. «El socialismo no es fuerte sino porque es una teología satánica. Las escuelas socialistas, por lo que tienen de teológicas, prevalecerán sobre la libertad, por lo que ésta tiene de antiteológica y de escéptica; y por lo que tiene de satánica, sucumbirán ante la escuela católica, que es, a un mismo tiempo, teológica y divina».

Donoso, en suma, colocaba a los hombres en la alternativa de escoger entre el catolicismo, que afirma que el mal viene del pecado y que el pecado

corrompió en el primer hombre a la naturaleza humana, y que, a pesar de ello, el bien es posible, porque es de origen divino y porque una disposición providencial ha permitido crear en la civilización instituciones que estimulan al hombre a hacer el bien; o bien el socialismo, que afirma que la naturaleza del hombre está sana y la sociedad y las instituciones enfermas, y convoca y llama a los hombres para que se alcen contra las instituciones sociales.

Lo que no podía escogerse era el liberalismo, enemigo al mismo tiempo de las tinieblas y de la luz, que «ha acometido la empresa de gobernar sin pueblo y sin Dios; empresa extravagante e imposible: sus días están contados, porque por un punto del horizonte asoma Dios y por el otro asoma el pueblo». El liberalismo vivió, sin embargo, más de lo que Donoso calculaba, aunque no ofrecía al mundo otro remedio que la discusión «disolvente universal» y «título con que viaja la muerte cuando no quiere ser conocida y anda de incógnito». El liberalismo sobrevivió a Donoso, en primer término, porque el genio de nuestro orador se adelantó a su época. La crisis que el marqués de Valdegamas veía como actual no se planteó sino al cabo de dos generaciones. Como las ideas políticas no suelen llegar a las muchedumbres sino cuando las minorías escogidas han dejado de creer en ellas, todavía anduvo el mundo otros sesenta años ensayando la experiencia liberal.

Pero ahora nos encontramos inescapablemente

ante el dilema de Donoso: o con la civilización cristiana o contra la revolución, o con la revolución y contra la civilización cristiana.

PERENNIDAD DEL CONFLICTO.

Si se tratara de conflicto que sólo se presentase en un momento histórico, no tendría validez permanente; pero es un hecho que no ha habido nunca una generación de hombres que no se viera confrontada por la necesidad de optar entre resoluciones de gravedad equivalente y que hasta los períodos más tranquilos de la historia sólo parecen tranquilos porque en ellos se disimula, como por una venda que cubriera los ojos de las gentes, la extrema gravedad de los problemas que deberían ocuparlas. Cuando estalló la guerra europea y, sobre todo, cuando se vió a la luz de los reflectores temblar en los aires, como una libélula, el primer Zeppelin que llegó a Londres e insendió con sus bombas diversos edificios de la City, algunos pensadores ingleses dijeron que Inglaterra había perdido el sentimiento de su seguridad, que la había acompañado en su enriquecimiento a partir de las guerras napoleónicas.

La verdad es que este sentimiento de seguridad fué siempre muy relativo. Diez años antes de la guerra se sentía alarmada por el crecimiento de la escuadra alemana. Antes de que Alemania se erigiera en potencia naval de primer orden, había visto Inglaterra que su comercio estaba amenazado

por la concurrencia de otros pueblos. Desde que empezaron las guerras napoleónicas empezó la agitación contra su Gobierno aristocrático, que culminó en la reforma electoral de 1832. En consecuencia del desencanto que sufrieron entonces las clases trabajadoras, se inició el movimiento carlista, que estuvo a punto de arrebatar a las clases medias el Poder público. A la generación siguiente vino la sublevación de los cipayos, que por muy poco no se adueñaron de la India. Después vinieron las décadas de relativa tranquilidad, en que otros pueblos se industrializaron y empezaron a disputar a Inglaterra la hegemonía comercial. Inglaterra, dueña del mar, se sentía segura, pero el mundo forjaba las armas de la tercera dimensión: el aeroplano y el submarino, que disputarían después la supremacía a los largos cañones horizontales de la escuadra británica.

Y en España, ¿qué generación se ha visto libre de la angustia de tener que decidirse en una alternativa tan grave como la que Donoso proponía a la suya? En su libro *El destino de España en la Historia Universal*, cuenta el Padre Villada las disputas que sostuvieron en tiempos de Abderramán II, a principios del siglo IX, el obispo de Córdoba, Recafredo, con San Eulogio, su amigo Alvaro Cordobés y el Abad Sansón. Quería Recafredo que para poder ejercer su culto sin grandes trabas acataran los cristianos el poder constituído. Recafredo y otras autoridades sostenían que Dios no consideraría como mártires, sino como suicidas, a los cristianos que buscasen la muerte ofendiendo en público las

creencias de sus dominadores. No fué esta la idea que prevaleció. Los cristianos prefirieron el martirio al acatamiento, y dice el Padre Villada que «gracias a esta actitud de intransigencia no somos hoy musulmanes y verdaderos africanos».

En los ocho siglos de Reconquista, ¿hubo una sola generación a la que no se plantease el dilema de acomodarse con los moros o continuar la cruzada en contra suya? En los tiempos de nuestra suprema grandeza, ¿hubo momento en que no dependieran nuestros destinos del resultado de alguna gran batalla? Quien lea las dos canciones que dedicó Cervantes primero a las noticias contradictorias sobre la «Católica Armada que fué sobre Inglaterra» y luego a las de su pérdida, ¿podrá dudar de que toda España se sentía pendiente de lo que iba a suceder a aquellos barcos? Pues ¿e Inglaterra? El mayor alcance de los cañones ingleses y la violencia de las tempestades decidieron los destinos de la Armada española; pero la inglesa sufrió tanto que sus tripulaciones se morían de enfermedades, y de haber podido España reponer rápidamente los navíos perdidos, se hubiera realizado el propósito de invadir Inglaterra. Nueve años después, en 1597, la escuadra española se paseaba, orgullosa, por el Canal de Bristol, y en toda aquella época y hasta los tiempos de la Reina Ana, ya en el siglo XVIII, no faltó apenas nada para que se produjese en Inglaterra una súbita conversión del país a la religión católica.

En España gozamos de tranquilidad interna en los años de la Restauración, la Regencia y Don Alfonso XIII. ¿No nos duele ahora esa tranquilidad?

Nos habituó a pensar que la paz pública es un don del cielo y no un resultado de la vigilancia ciudadana. Nos hizo olvidarnos de que ser es defenderse y permitió que, bajo las apariencias de la paz, se fuera incubando la revolución. Cegó nuestros ojos al alarmante crecimiento de las grandes ciudades y a los peligros que implicaba la doctrina de la lucha de clases y acostumbró a nuestras clases directoras a una vida egoísta, en que podían dedicarse a enriquecerse o a una existencia muelle, sin pensar que dejarse vivir es dejarse morir.

Cuando llegan los días de revolución y de alarma se vuelven los ojos a los tiempos pasados con aquel sentimiento de Talleyrand, cuando pensaba que no conocía el placer de vivir el que no ha disfrutado de las dulzuras del antiguo régimen. El dicho de Talleyrand lo han recordado frecuentemente los españoles de estos años. Pero todos los historiadores están de acuerdo en que las épocas de paz suelen serlo también de relajamiento y de inmoralidad. Tan pronto como se desvanece o se amortigua la necesidad de vivir para una causa superior surge la tentación de no vivir sino para el egoísmo o para la voluptuosidad, que es otra manera de aniquilarse, pero del modo más absoluto que puede concebirse. No me extraña que al sonar la hora de la guerra pusiera en ella D'Annunzio toda su alma. Es que hasta entonces los héroes voluptuosos de sus novelas eróticas no habían tenido más ideal que el de morirse. Y no en balde se llama *El triunfo de la muerte* la mejor de todas ellas.

La conversión de D'Annunzio en soldado y en

héroe nacional reveló su extraordinaria energía espiritual, pero generalmente lo que sucede en las épocas de tranquilidad es que las gentes se hacen tan flojas que luego, cuando vienen las revoluciones, que suelen suceder a estos grandes descuidos, se encuentran desarmadas y perplejas ante los conflictos a que han de hacer frente.

LA ANGUSTIA HUMANA.

Cuando consideramos a la humanidad en la historia, la vemos perennemente condenada a tomar decisiones angustiosas o a vivir en la frivolidad. O bien, las gentes de alguna sensibilidad tendrán que decirse: «Aquí va a pasar algo», o bien preferirán engañarse diciéndose: «Aquí no pasa nunca nada». Pero, en realidad, siempre acontece algo decisivo, aunque ocurre frecuentemente que los hombres no se enteren de ello. «Aquí no pasa nunca nada», fueron palabras que oí de labios de don Eduardo Dato en febrero de 1921, y en la Presidencia del Consejo de Ministros. A las pocas semanas era asesinado el ilustre hombre público, sin que le valieran de escudo las reformas protectoras de los trabajadores que había hecho aprobar.

Como esta incertidumbre de la humanidad tiene carácter de perennidad, debe de tener por causa algo inherente a la condición humana. Y así es, en efecto. Kierkegaard viene a decirnos en su *Concepto de la angutsia* que este sentimiento nació en Adán por el hecho de habérsele prohibido comer

la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal. Con esa prohibición le entró al hombre el sentimiento de la infinita posibilidad de su libertad. Podía comer la fruta prohibida. También podía dejar de comerla. Lo que significaba el conocimiento del bien y del mal, no podía saberlo por adelantado. Lo que vió ante sus ojos fué el abismo de las posibilidades de consecuencias ignoradas. Y esta visión del abismo le llenó de angustia.

Un concepto análogo expresa Berdiaeff en el más profundo de sus libros *La libertad y el espíritu*. El espíritu se caracteriza por la libertad, pero esta libertad vale igualmente para el mal que para el bien. Dios no ha creado el mal. El mal lo crea precisamente la libertad del espíritu. «La libertad es la única respuesta del problema de la justificación de Dios». «Hay en el origen mismo del mundo una libertad irracional que se funda en el vacío de donde mana el oscuro abismo de la vida y en el que están latentes todas las posibilidades». Hasta llega a decir Berdiaeff que «la libertad no ha sido creada, porque no es parte de la naturaleza; es anterior al mundo y tiene su origen en el vacío primitivo». «Dios es omnipotente respecto del ser, pero no respecto de la nada y de la libertad; y por eso existe el mal».

Repetidamente insiste Berdiaeff en que el mal es absolutamente irracional y negativo y en que todas las formas del mal, la animosidad, el odio, la envidia, la venganza, la depravación, el egoísmo, la codicia, los celos, la vanidad, etc., destruyen la fuerza y minan la energía de cuantos hombres caen bajo

su imperio. Y ello es lo que hace pensar a Berdiaeff que el mal no surge de Dios, ni de ningún ser positivo, sino de «la insondable irracionalidad de la libertad, de la pura posibilidad, de las fuerzas escondidas en la sombría oquedad que precede a toda determinación del ser».

No es fácil asentir a todas estas manifestaciones, porque ese vacío anterior a la creación del mundo, en que se esconden toda clase de fuerzas, es un concepto no sólo irracional, sino contradictorio, porque si hay en él fuerzas no es ya vacío, y esas fuerzas que contiene no pueden ser anteriores a la creación. Pero hay algo valioso en esa conexión de la libertad y la nada primitiva, sólo que para descubrirlo no hace falta perderse en los misterios de la «gnosis», que Berdiaeff cultiva. Basta con entender al pie de la letra las primeras páginas del *Génesis*.

En su capítulo II se dice que Dios Nuestro Señor formó al hombre del barro de la tierra, e inspiró en su rostro un soplo de vida, con lo cual fué hecho el hombre en ánima viviente: *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem* (II, 7). Y lo que se dice en estas sencillas y grandiosas palabras es que el hombre ha sido hecho de dos diversos materiales: su cuerpo, del barro de la tierra; su espíritu, del soplo de Dios. Y ésta y no otra es la verdadera razón de su libertad, de una parte, y de su angustia, de la otra. El cuerpo del hombre viene del barro de la tierra y ese barro, como el mundo entero, ha

sido creado de la nada. Pero el espíritu del hombre no viene de la nada, sino del espíritu de Dios.

Entre el cuerpo del hombre y el barro del mundo hay muchas diferencias jerárquicas. Está el reino inorgánico, luego el vegetal, y, finalmente, el animal. El animal tiene conciencia, pero no la conciencia de sí mismo, no la conciencia de su permanente identidad. De ahí la sorpresa y extrañeza del espíritu humano al hallarse en el mundo. De ahí también su angustia, su cuidado, su necesidad de defenderse. El mundo en que nuestro espíritu se encuentra colocado es un mundo que pasa. Todo en él es pasajero, hasta las rocas y las piedras, y nuestro propio cuerpo está cambiando todo el tiempo. En el espíritu, en cambio, hay algo, por lo menos, que no pasa ni cambia. Siempre pensará que dos y dos son cuatro y atribuirá a este juicio el carácter de una verdad eterna, por lo que podrá comprender el valor de aquella terrorífica sentencia: «El Cielo y la tierra pasarán, mas mis palabras no pasarán.» (*Mc.*, XIII, 37.)

El espíritu del hombre es infundido a un cuerpo y en un mundo que parecen sustanciales, y lo son en cierto modo; pero que al análisis resultan ser óptica ilusoria. Nuestro espíritu, que es un espíritu creado y finito, pero que está hecho con sustancia del espíritu de Dios, ha de realizar su obra por este cuerpo, en este mundo, sintiendo todo el tiempo que actúa en un abismo de vacío. ¿Necesita otra explicación esa angustia que siente al hallarse en un mundo que no es de su naturaleza, que le es extraño y que, por añadidura, acaba por parecerle inconsistente? Y,

además, el espíritu se encuentra prisionero de una cárcel que no puede ser su patria, porque se le escapa todo el tiempo. Ha de actuar por el cuerpo y en el mundo. No podrá funcionar sino cuando el cuerpo tenga satisfechas sus necesidades. Hay que dar al cuerpo su alimento, su descanso, su sueño, para que el espíritu funcione normalmente. Pero este mundo que vemos y palpamos carece, en el fondo, de sustancia. La sustancia verdadera hemos de buscarla en el espíritu, que no palpamos ni podemos ver. Esta es otra tragedia : no nos es evidente, ni puede serlo, la realidad de nuestro espíritu. Hasta es posible negar su existencia. ¡La han negado tantos hombres de genio! Y, sin embargo, la verdad es que la sustancia, el ser en sí, no está en el mundo, ni en el cuerpo, sino en el espíritu. El mundo físico, que nos es evidente, no es sustancial; el espíritu, que es sustancial, no es evidente. Aquél se desvanece en la reflexión; éste no surge sino en la reflexión.

He aquí la explicación del vacío de que nos habla Berdiaeff y de la angustia en que antes Kierkegaard, y ahora Heidegger, ven nada menos que el ser de la existencia. El mundo, en realidad, está vacío. Esto viene a confirmárnoslo la física moderna. ¡Y el espíritu no lo podemos ver! ¿No ha de sentir angustia este espíritu nuestro, nacido del aliento de Dios, al sentirse en un mundo creado de la nada? Es una angustia tan profunda que ni siquiera la evidencia de la gracia de Dios la cura siempre. En estos años de revolución se han escrito en España libros místicos, como el *Serafinillo* de Castro Albarrán,

que hablan de almas privilegiadas que han recibido favores especiales de Dios Nuestro Señor y oído su palabra. Ello no ha evitado ni amenguado su angustia respecto del destino de la Iglesia en España.

La decisión de cada uno.

Si no fuéramos más que barro nos acomodaríamos al barro circundante, como los animales se adaptan a su ambiente. Pero hay algo en nosotros que no llega nunca a hacer del mundo su hogar definitivo. El hombre inteligente sabe que hay algo dentro de él que se rebela contra la fatalidad de la materia. Lo demuestra el famoso párrafo en que Bertrand Russell describe «La adoración del hombre libre»: «Breve e impotente es la vida del hombre; el destino, lento y seguro, cae despiadada y tenebrosamente sobre él y su raza. Ciega al bien y al mal, implacablemente destructora, la materia todopoderosa rueda por su camino inexorable. Al hombre, condenado hoy a perder los seres que más ama, mañana a cruzar el portal de las sombras, no le queda sino acariciar, antes que el golpe caiga, los pensamientos elevados que ennoblecen su efímero día...» ¿De dónde surgiría este grito de protesta si no fuéramos los hombres sino barro?

El barro nuestro desearía ciertamente dejarse llevar por el ambiente en una existencia de esfuerzo nulo o mínimo. Todos desearíamos poder vivir la vida del instinto, como Adán en el Paraíso, y, si tu-

viéramos que utilizar el espíritu, contentarnos con servirnos de él como instrumento con que ayudar a las deficiencias de nuestro cuerpo, menos dotado físicamente que los de animales más pujantes. A esto he llamado, en otra parte, usar del espíritu como de una cuchara. Este ideal de vida natural surge y resurge en las distintas civilizaciones, y actualmente es singularmente poderoso en esta de Occidente. Es el sueño que anima el pensamiento revolucionario. Pero ocurre que no es más que un sueño, al que sigue siempre el despertar. No hay sino acordarnos de Manrique:

Recuerda el alma dormida
avive el seso y despierte
contemplando
cómo se pasa la vida,
cómo se viene la muerte,
tan callando...

Pero aunque sean insustanciales nuestra vida y el mundo, hemos de actuar y de movernos en este mundo y con este cuerpo creados de la nada. Y a veces es tan hermoso el mundo, insustancial y todo, que ponemos toda el alma en no querer apartarnos de «este dulce nido de la tierra», que tanto amaba el pobre Heine. Ni aun así conseguimos ser felices. Donoso Cortés nos ha mostrado uno de los resultados de este dejarse vivir. Cuando les entra a los pueblos ese *dolce far niente*, en que se los lleva la corriente, suelen despertarse con la revolución encima de ellos, como se despertó Donoso. Y aún les puede acontecer algo peor, que es no despertarse y dejarse

caer. Todas esas razas tristes, a las que se solía llamar razas primitivas, no son, en rigor, sino razas caídas, fatigadas de la responsabilidad, que se dejaron ir por la línea del menor esfuerzo.

En medio de nosotros, de las razas gobernantes del mundo, hay también muchas gentes que viven al mínimo, y, de no existir pequeñas minorías responsables, harían caer a toda nuestra civilización en la vida llamada «primitiva». Hay quien dice que la revolución social no tiene otro ideal. Esto es, al menos, el pensamiento de Lothorp Stoddard en *La rebeldía contra la civilización*. En cambio, las gentes de alguna inteligencia suelen despertar del letargo moral más tarde o más temprano. Para ayudarlas a ello, aunque es difícil cosa, y cada uno ha de hacerlo por sí mismo, se planteó Kierkegaard el gran problema de la decisión, en aquel libro que se titulaba *O... o*, o esto o aquello, por cuyo título le seguían los chqiuillos por las calles de Copenhague gritándole: «O... o».

Kierkegaard imaginó un tipo de esteta, que vive una vida de placer y que se agota en su melancolía, sin encontrar la dicha, mientras otro hombre, que procura aconsejarle bien, halla en el cumplimiento de sus deberes toda la felicidad que el mundo nos ofrece. Es difícil llegar al corazón del esteta. Lo que el otro le dice de sí mismo no llega a convencerle, porque dice que hay gentes nacidas para cumplir con sus deberes, mientras otras son de un tejido más delicado. Recordad aquellos versos, tan atrozmente egoístas, que Rubén espectó a los cartujos:

Dadme unas manos de disciplinante
que me dejen el lomo ensangrentado,
y no estas manos lúbricas de amante
que acarician las pomas del pecado.

Kierkegaard quiere que el esteta se alce sobre la nada de su barro y del barro del mundo. Que escoja con toda su alma, con acierto o sin acierto, pero que escoja su misión en el mundo. ¿La realiza ya? Y si no la realiza, ¿no está malgastando la existencia? Puede empezar por el sentimiento de la desesperación, aislarse del mundo, romper con el pasado, buscar entre todos los deberes posibles el que satisfaga una vocación interna, que hasta entonces no se había definido. Lo que hace Kierkegaard con este hombre es lo mismo que quería hacer Sócrates con sus discípulos: ayudarles a encontrar la verdad; en este caso, la verdad del humano destino; pero aquí no se trata meramente de pensar, sino de elegir por uno mismo, para uno mismo. Esto es elemental. Hay potencialmente en cada uno de nosotros una persona insustituíble. La personalidad es el conjunto del individuo y su misión. Hay que buscarla. Si no la encontramos lo hemos perdido todo. Hay quien no la encuentra sino cuando es ya tarde, cuando está ya casi perdida toda entera. Y en esta elección hemos de «saltar sobre un abismo», sobre el abismo de la nada...

Es posible que nos equivoquemos la primera vez. Ello indica que teníamos que pasar por alguna experiencia para encontrar nuestro camino verdadero. Y es posible que no acertemos nunca y que nos desesperemos y que, en vez de la vida, prefiramos

la muerte. Porque hay también un hedonismo, una busca del placer, que no es la elección instintiva del hombre natural, sino la del hombre que hace un esfuerzo por salir de la línea del menor esfuerzo y que busca las honduras de su ser y no halla en ellas nada. En el donjuanismo hay también una busca deliberada de la muerte. La asociación del erotismo y la muerte es tan antigua como la literatura. Con dos líneas feroces termina Rubén su *Poema del Otoño:*

Vamos al reino de la Muerte
por el camino del Amor.

La tentación de este abismo, la tentación, al menos, seguirá a muchos santos hasta en las profundidades del desierto. No es cosa fácil desarraigar la angustia cósmica de los pechos humanos.

Ejercicios espirituales.

A todo hombre inteligente ha de llegar un momento en la vida en que tendrá que decidirse por dejarse vivir o por concentrar en la voluntad todas las potencias de su alma para trazarse un camino en la vida. A Donoso fué la coincidencia de la muerte de un hermano querido, en 1847, y la inminencia de la revolución en 1848, que él creyó se extendería a toda Europa, lo que suscitó en su alma la fe viva que encendió después su palabra y escritos: «Yo siempre fuí creyente—escribió a un amigo— en lo íntimo de mi alma; pero mi fe

era estéril, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones». Y añadía: «El misterio de mi conversión es un misterio de ternura. No le amaba, y Dios ha querido que le ame, y le amo, y porque le amo estoy convertido». Comentando el caso escribió Barbey d'Aurevilly: «El catolicismo le dió lenguas de fuego; antes no las tenía».

En los seis años que transcurren entre 1847 y la fecha de su muerte, los escritos y discursos de Donoso alcanzan la más alta resonancia. Montalembert y Veuillot se proclaman admiradores suyos. Le leen los emperadores de Rusia y de Francia y el rey de Prusia. El príncipe de Metternich le compara con los más grandes oradores de la antigüedad. El duque de Broglie y monseñor Dupanloup, por la mano del abate Gaduel, le combaten, en nombre del moderantismo y del catolicismo liberal, con el mayor de los respetos. El Papa Pío IX le escribe como a un hijo querido. En la resonancia de su obra anda, por mucho, el misterio de la gracia de Dios, pero el fondo de la conversión de Donoso es netamente español, que es como decir netamente humano, porque la deciden la vida que se va, la civilización que está en peligro, la posibilidad de que triunfe la barbarie, la necesidad de defender a toda costa los valores supremos de la religión y la cultura.

Análogas razones inspiraron a San Ignacio sus Ejercicios espirituales. Había que salvar la civilización católica contra el fatalismo protestante. ¿Y cómo salvar la fe en el albedrío humano sino endu-

reciendo la voluntad y concentrándola en un fin superior? En general, puede decirse que sólo un gran peligro es acicate bastante para hacernos salir de la tendencia a dejarnos vivir. Las épocas en que parece que el mundo se escapa a nuestros pies son, probablemente, las más favorables para inducir a las gentes a concentrarse en sí mismas y oponer a las tempestades del mundo el temple del espíritu. En un libro precioso del Padre Antonio Torró sobre Vives me encuentro con que el singular educador dedicó la vida entera al principal objeto de desarrollar y educar la voluntad de sus alumnos y lectores. Verdad que nuestro gran renacentista era contemporáneo de Loyola, y también estudió en la Sorbona y debió de percibir en París la gran crisis del mundo y la necesidad de hacerla frente.

Vives colocó a sus lectores ante la alternativa de vivir como bestias o hacerse dioses, en cierto modo. Decía Vives que la mente humana puede sumergirse tan íntimamente en la materia que viene a ser material en el obrar, y llega a arrebatarse, descendiendo a la naturaleza del animal, hasta ejecutar actos sin deliberación y por las meras fuerzas del psiquismo inferior. En cambio, lo es también posible depurarse y levantarse sobre las cosas terrenales, convertirse en ángel y levantarse sobre las cosas terrenales, convertirse en ángel y hasta unirse a Dios, con lo que progresa de la materia a los sentidos, de éstos a la imaginación y a la fantasía, de estas facultades a la reflexión y a la razón, y, por último, al amor, completando así el ascenso del hombre, que empieza a vivir como planta, luego como ani-

mal y después con vida humana. El ciclo culmina cuando se pone la voluntad en acto «por el simple y puro querer racional o libre, por la volición deliberada». El Padre Torró enlaza este propósito fundamental de Vives con la filosofía voluntarista del gran franciscano Juan Duns Escoto, que decía que el don de Dios, por el cual nos hizo sus hijos, fué la libertad de la voluntad, sin la cual no habría diferencia entre nosotros y las bestias «si obrase en nosotros una potencia tan necesaria e inevitable como en ellas».

El Padre Torró contrasta la dirección que en España toma el humanismo del Renacimiento con su orientación en Italia. Allá no dura sino un momento el platonismo. Poco a poco los antiguos humanistas dejan de pensar en el espíritu y se consagran todos, o por lo menos los más grandes, Cardano, Telesio, Giordano Bruno, Vanini, Campanella y Galileo, a la filosofía de la naturaleza, cuya unidad surge potente y avasalladora, en tanto que el espíritu del hombre se esfuma y pierde en ella. En cambio, los humanistas españoles: Sabunde, León Hebreo, Luis Vives, Vitoria, Suárez, Fr. Luis de León, Fr. Juan de los Angeles, Fox Morcillo, y mil otros, dirigen su filosofía casi exclusivamente al hombre, y no se cuidan sino de conocerse a sí mismos y de conocer a Dios.

Parece cosa clara que los pueblos no son grandes sino cuando sus inteligencias superiores están educadas en el ejercicio de recoger en la voluntad todos los hilos de la vida y todas las potencias del alma, como las bridas de un tiro de caballos, para lan-

zarse luego, totalmente, en la dirección que señalen las necesidades de la hora. La grandeza de los pueblos suele surgir de pronto, como respuesta a un gran peligro que amenazaba su existencia. «En el campo de batalla de la vida—decía Nietzsche—lo que no te haga morir te hace más fuerte». Sólo el peligro hace rendir a hombres y a pueblos todo el esfuerzo que pueden dar de sí. Los grandes períodos de los pueblos son aquellos en que la educación llega a revestir, por su severidad, un carácter casi desesperado. Cuenta el Padre Torró que en el Estudio General, de Valencia, cuando Luis Vives se educó con él, «los estudiantes se levantaban a las cuatro de la mañana, al toque de campana, y a las cinco, dispuestos todos y arreglados, teníase la primera clase. Por todas las horas del día continuaban las clases, hasta las seis de la tarde, sin que fuera permitido a ningún alumno salir del Estudio sin permiso del Rector y del *«Maestro particular a qui lo dit studint será acomanat»*, porque después de las clases, los alumnos que no habían de asistir a la siguiente, tenían sus repeticiones con los maestros a quienes habían sido encomendados.

Así era, poco más o menos, en toda España el régimen de estudios. Severidad semejante no es tolerable sino para voluntades decididas. Hoy organizamos los estudios de tal modo que puedan seguirlos hasta los espíritus más distraídos. Pero en las grandes épocas las circunstancias piden más, y los hombres lo dan.

EL PODER DEL ESPÍRITU.

Aquí he de salir al encuentro de una idea que pudiera propagarse entre nosotros y que creo tan funesta como falsa: la de que el espíritu es lo más débil de la vida y del universo. Es una idea de Nicolai Hartmann, que hizo suya Max Scheler en *El puesto del hombre en el Cosmos*, obra traducida al castellano: «Las categorías superiores del ser y del valor son, por naturaleza, las más débiles». Los períodos en que florece la cultura «son breves y raros». «Originariamente lo inferior es poderoso, lo superior es impotente». El espíritu carece «originariamente de fuerza propia». En cambio, «lo más poderoso que hay en el mundo son los centros de fuerza del mundo inorgánico, que son ciegos para las ideas y las formas».

Hartmann ha expuesto esta idea en su visión del Universo como una pirámide: en la base, todo potencia y resistencia, lo inorgánico; encima, viviendo de ello, el mundo orgánico; encima de lo orgánico, sosteniéndose en ello, la región de lo anímico, y en lo más alto, sosteniéndose en lo anímico, el mundo espiritual. Y, está claro, puestas así las cosas parece que no hay más remedio que asentir al significado de esta escala, resignarnos a que todo lo espiritualmente valioso no sea en la vida más que lujo, y ofrecer, como un escritor español, las muñecas a Lenin para que las sujete con su argolla, y el proletariado omnipotente arroje a los intelectuales el mendrugo de pan. Max Scheler nos

dirá que no es Hegel quien puede explicar la Historia como un despliegue de meras ideas, sino Carlos Marx, cuando nos dice que las ideas que no tienen detrás intereses y pasiones «suelen *ponerse en ridículo* inevitablemente en la historia».

A pesar de ello, cree Max Scheler que hay en la historia un progresivo robustecimiento de la razón, pero se funda solamente en la creciente apropiación de las ideas y de los valores «por los grandes impulsos colectivos y los cruces de intereses entre ellos». Si no interpretamos mal el pensamiento scheleriano, lo que sucede con los valores superiores es lo mismo que aconteció con los de la Grecia antigua cuando fué conquistada por Roma, y es que los romanos trataron de apropiarse su cultura, como los bárbaros se cristianizaron al invadir el Imperio de Occidente, lo que permitiría esperar que cuando venzan las muchedumbres socialistas deseen refinarse con cultura burguesa, si no fuera porque uno de sus jefes, Manuel Berl, nos dice que la cultura humanista es herencia de clase, inadecuada para los proletarios, lo que explicaría la barbarie de Rusia a los veinte años de dictadura socialista. En esta hipótesis, sólo al fin de los tiempos reinaría el espíritu en el mundo.

Se frota uno los ojos al leer estos juicios. He aquí a dos grandes filósofos alemanes que echan al hombre a pelear con un gorila rabioso en una jaula, y nos dicen tranquilamente que el gorila es más fuerte. No cabe duda de que si nos colocamos, como ellos quieren, en la escala que sube del mundo inorgánico al orgánico, al anímico y al

espiritual, tendremos que decirnos que en ella lo más valioso es lo más débil, y que siempre será posible que un hombre desarmado tenga que afrontarse con un gorila. Pero así nos olvidamos de que el hombre es el *homo faber*, fabricante de instrumentos que multiplican su poder. Dotado de una buena pistola y cartuchos se nivelan los poderes del hombre y del gorila. Y su escala del Universo no dice lo mejor. Servir de pedestal no es ser más poderoso. El mundo orgánico depende del inorgánico como un gran señor de sus sirvientes. Ello no significa que el mundo inorgánico sea el más poderoso, ni que lo sean los sirvientes del señor.

Las rocas son firmes, pero de ellas nos servimos para sacar la piedra con que levantamos nuestras casas. El gorila es más fuerte que el hombre, pero vive escondido en el bosque. Las muchedumbres de Carlos Marx son más pujantes que los talentos raros, pero sólo se mueven y amenazan porque algunos hombres de talento, como Carlos Marx, las han infundido sus resentimientos. La materia es más resistente que el espíritu, pero el espíritu la mueve. *Mens agitat molem*. En la India las muchedumbres son más densas y más pobres que en Europa, y no conocen el socialismo. Los que alzan aquí los puños en alto lo hacen en obediencia a las ideas que se les han enseñado. Los filósofos alemanes habrán llorado la impotencia del espíritu al sufrir la derrota de su país en la Gran Guerra, no obstante su cultura. ¿No les consuela la idea de que necesitaron unirse veintidós naciones para lograr vencerle?

Nada es más fuerte que el espíritu. Es tema que

requiere esclarecimiento, pero, en rigor, no hay más poder que el suyo. El que escondan en su seno las montañas no llega a ser poder en tanto que no lo aprovechemos. Es verdad que nuestro espíritu puede asquearse de todo apetito de poder, como también de cualquier otro ideal, incluso del saber o del amor. La tragedia del espíritu está en su capacidad de volverse contra sí mismo, pero hasta el hombre que se proponga el poder como único objetivo, lo primero que necesitará es vivir la vida del espíritu y hacerse dueño de sí mismo, que es alzarse entre sus instintos y pasiones. Gratuitamente fué concedido a Adán el reino de la creación. El hombre sigue siendo rey del orbe, a pesar del pecado, pero sólo mantiene su reinado con los sudores de su rostro.

Lo que en realidad significan esas masas con los puños en alto es que tenemos que ganarlas para la vida del espíritu. Son los estudiantes, los hombres de cultura, los que han de lograrlo. Unos, los ingenieros, han de buscar en la naturaleza el milagro de los panes y los peces; otros, los abogados, la justicia; los maestros, la instrucción; los médicos, la salud; los sacerdotes, la cristiandad; los gobernantes, finalmente, han de ensamblarlo todo: técnica y economía, educación y seguridad, justicia y religión. Esos puños los alzan gentes que poseen un alma inmortal y espiritual, como la nuestra. No son fuerzas ciegas, sino desorientadas. Hay que ganarlas para el reino del espíritu. No sería posible lograrlo si no hubiera en el mundo pan para ellas, pero lo hay o, cuando menos, puede haberlo. El

problema no es insoluble sino para las gentes que dejan vivir, no para los que pongan toda su alma en resolverlo.

Solo que hay que poner el alma entera. Para ello tendremos que disponer, previamente, de la totalidad de nuestro espíritu. Todo depende de que la inminencia de la revolución suscite en nuestros ánimos una revulsión y potenciación análogas a las que produjo en el alma de Donoso. ¿Cómo vamos a creer los católicos que las ideas que no encarnan en pasiones e intereses se ponen en ridículo en el mundo, si vemos que la Cruz es el centro y el eje de toda la historia universal? La amenaza a la civilización de los puños en alto no prevalecerá si suscita, como lógicamente debe hacerlo, la reconcentración de nuestras almas, como en una última trinchera, en lo alto del espíritu, porque entonces, al adueñarnos de nosotros mismos, sentiremos que el mundo entero se tiende a nuestros pies.

(«Acción Española», marzo 1936. Tomo XVI, núm. 85.)

VIII. EL ESPIRITU Y EL PODER

La crisis económica.

Parecerá extraño que la mejor explicación de la crisis económica del mundo la haya dado un portugués, cuando se piensa que Portugal es uno de los pueblos que menos habrá padecido por ella, salvo en lo que le hayan afectado la disminución de sus exportaciones y de los giros que recibe de sus emigrantes al Brasil. Pero don José Pequito Rebello, delegado del Gobierno lusitano en el Instituto Internacional de Agricultura en Roma y miembro de la Delegación portuguesa en la Conferencia Económica de Londres, tuvo la ocurrencia de examinar la crisis a la luz de la filosofía, y el resultado, recogido en su libro en francés *La Conférence de Londres et la crise mondiale*, puede enseñar algo importante a los economistas que lo lean.

16

Esta es una crisis espiritual, «una crisis del pensamiento económico», ha dicho el señor Oliveira Salazar, jefe del Gobierno portugués, y consiste, según el señor Pequito Rebello, «en que el espíritu no logra dominar y organizar la economía». El mundo económico debiera ser gobernado por el espíritu, ya que no tiene otro objeto que satisfacer las necesidades de la vida. Pero nos hemos materializado, lo que quiere decir que el espíritu se ha dejado caer en un ideal materialista. Hemos visto, seguimos viendo en la materia un fin en sí mismo, y no mero instrumento. El resultado es que la materia nos desborda. No podemos, no sabemos organizarla. Hay un exceso de producción y un déficit de organización, y aunque la sobreproducción parece que debiera ser exceso de riqueza, como la única riqueza que adquiere el valor que le es propio es la orgánica, es decir, la que satisface, sin perturbaciones, las necesidades humanas, el resultado de aquel exceso inicial de productos es una paralización del trabajo, que implica la pobreza para muchas gentes.

Verdadero signo de la crisis es el desequilibrio entre los precios agrícolas, que se hunden, y los industriales, que logran mantenerse. Se produce porque en tiempos normales el ahorro acude más a la industria que a la agricultura, porque le atrae la mayor posibilidad que hay en la industria de multiplicar indefinidamente la producción, con la esperanza de que exista un personaje mítico, un consumidor no productor, capaz de absorber cuantos artículos se lancen al mercado. Así aumenta la

suma de productos superfluos. No tardan en advertir los industriales que lo superfluo no puede expenderse sino a cambio de productos necesarios, cuya masa utilizable no aumenta indefinidamente, porque se trata de alimentos y de trabajo humano. Claro que también podrían cambiarse algunos artículos sobrantes por otros igualmente innecesarios, pero en pequeña escala, porque nadie desea poseer grandes cantidades de mercancías que no puede vender. Cuando esta circunstancia traza un límite a la colocación de artículos innecesarios, se viene abajo toda la especulación. El productor de mercancías superfluas no puede defenderse más que restringiendo la producción y dejando sin trabajo a los obreros. El agricultor, en cambio, no puede abandonar su cultivo, salvo donde se practica la agricultura en grande escala y por métodos industriales, y lo que hace es vender a menos precio sus productos. Así, pues, el desequilibrio de los precios entre los frutos de la tierra y los artículos de la industria surge del hecho de que, al llegar la crisis, el industrial o el minero cierra la fábrica o paraliza la mina, mientras que el labrador tiene que vender sus productos por lo que quieren darle.

El corolario filosófico de Pequito Rebello es que el materialismo económico hace perder al hombre el fundamento de su personalidad, con la que, «fiel a su espiritualidad, se muestra investido de su realeza sobre sí mismo y sobre las cosas». La paradoja y el problema económico que hay en este hecho dependen de que el hombre pierde la capacidad de manejar las cosas precisamente por no haberse pre-

ocupado más que de almacenar el mayor número posible de cosas. No se ha empeñado más que en multiplicar la producción, para librarse a toda costa de la posibilidad de escaseces y, en efecto, consigue acumular montañas de algodón, de lana, de trigo, inmensos frigoríficos llenos de carne, enormes depósitos de automóviles, montañas de carbón y de mineral de hierro, astronómicas cifras de disponibilidades en los bancos, suficiente número de ingenieros y obreros expertos para triplicar las industrias y todo le sobre : dinero, técnica, mano de obra, productos. Y no hay manera de cambiar el trigo sobrante en la Argentina por el carbón que sobra en Gales, porque lo que está de más, está de más.

Las cuatro quintas partes de las chimeneas industriales de Occidente han estado apagadas durante los años de la crisis. ¡Qué espectáculo el que ofrecía en 1934 la vasta provincia industrial de Westfalia! ¡El mismo que los condados abandonados de Inglaterra, donde no suelen quedar otros vecinos que los desocupados que viven de las caridades oficiales! Es, quizá, un economista inglés, Mr. J. A. Hobson, quien mejor ha explicado el mecanismo económico de las crisis. Las gentes se dedican a ahorrar y a invertir sus sobrantes en los bancos, en vez de recrearse y gastarlos, como quisiera Mr. Hobson. Con esos ahorros se construyen nuevas fábricas, y al venir la parálisis no se sabe lo que hacer con la enorme cantidad de maquinaria acumulada, hasta que en la hora de la crisis se convierte en chatarra. Cualquiera de los grandes países industriales del mundo tiene herramental suficiente para tejer toda

la tela, fundir todos los rieles, moler toda la harina y construir todos los automóviles que necesiten los demás.

Lo decisivo es que el gran fracaso proviene del gran éxito. La modernidad se ha propuesto acabar de una vez con las escaseces que padeció la humanidad en otro tiempo. Hace cincuenta años soñaba con poblar los desiertos de Argentina, del Canadá y de Australia, llevando a ellos las multitudes sobrantes en Europa. Después pensó que no tendría tiempo para trasladar de territorio a tanta gente e inventó la manera de cultivar los desiertos por medio del arado tractor y de la segadora trilladora, sin necesidad de poblarlos previamente. Así obtuvo con facilidad relativa exceso de productos. Pero lo que no se ha averiguado es la manera de llevar los alimentos sobrantes a las bocas de los que los necesitan, como no sea por medio de caridades que degradan y desmoralizan a quienes las reciben. A ellas apelan los países más adinerados como Inglaterra y los Estados Unidos, pero los parados no se satisfacen, porque no son meramente bocas, sino espíritu. Necesitan pan, pero también propiedad e interés en el trabajo, cariño y cultura, fe, esperanza y caridad. Y donde no hay capitales acumulados que distribuir a los obreros sin trabajo, parece que los pueblos tienen que elegir entre organizarse en dictaduras, para hacer frente a la revolución, o abandonarse a la codicia y a los resentimientos de los agitadores.

El espíritu del capitalismo.

Los Estados Unidos hacen frente a la crisis concertando empréstitos enormes y distribuyéndolos entre los desocupados en forma de subsidios o de obras públicas. Se encontraron hace algunos años con que les sobraba la mitad de la población, a causa de la inmensa maquinaria que habían acumulado, y para mantener a los millones de desocupados se está gastando el Tesoro sumas ingentes, sólo comparables al coste de una guerra. Pero ¿cómo habían acumulado los Estados Unidos tan grandes capitales? No se trata meramente de su riqueza natural. El Brasil acaso sea tan rico naturalmente como los Estados Unidos. Se trata de un espíritu capitalista cuya formación y desarrollo han estudiado en estas décadas tres hombres, sobre todo: Max Weber, Warner Sombart y Troeltsch, con el resultado de invertir la cadena causal que el marxismo había establecido. En vez de atribuir el espíritu del capitalismo al hecho capitalista, como quiso Marx, se busca el origen del capitalismo en cierto espíritu creado por causas no económicas y principalmente por la Religión.

En este sentido puede asegurarse que el ensayo que Marx Weber publicó en 1905 sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, marca época en la historia del pensamiento occidental. Max Weber empezó por preguntarse la razón de que en los países donde se mezclan los hombres de diversas confesiones sean generalmente más pobres

los católicos que los protestantes y los judíos, y desempeñen posiciones inferiores.

Se lo explicó al darse cuenta de que para la moral católica el trabajo del hombre en el mundo, aunque ordenado por Dios y fundamento natural de la vida de fe, es en sí moralmente indiferente, como el comer y el beber. En cambio, sostiene Max Weber que el trabajo entre los protestantes ha venido a adquirir el valor religioso que tienen los sacramentos y la vida ascética entre los católicos.

La conciencia en el trabajo es necesaria para la prosperidad de las industrias. Según Weber, es una de las razones de la superioridad industrial de los países del Norte de Europa sobre los del Sur. También es necesario que los obreros se sacudan el «tradicionalismo», por cuya palabra entinde Weber la costumbre que tienen en algunos países de cesar el trabajo en cuanto han ganado lo bastante para la satisfacción de sus necesidades habituales. Pero lo fundamental es el hecho de que al abandonar los protestantes, y particularmente los calvinistas, el sistema sacramental y ascético de la Iglesia, tuvieron que preguntarse de qué modo encontrarían la «certidumbre de la salvación», que es decir la posesión de la gracia, y como a Calvino no le bastaba con el sentimiento de tenerla, sino que quería signos objetivos, se les ocurrió a los calvinistas que la gracia y la salvación se conocerían en el desempeño del oficio o vocación. Esta es la razón de que en los pueblos donde imperaba el calvinismo pusieran las gentes particular empeño en escalar las profesiones superiores (nunca ha habido un país de tantos

graduados universitarios como la Nueva Inglaterra en la primera generación de su existencia), y de que se añadiera en ellos el motivo religioso al económico en el ejercicio de la profesión. Puede decirse que en los tiempos de más fe calvinista un relojero ginebrino no sólo ponía conciencia en su trabajo por razones económicos, sino para cerciorarse del favor divino. Hablamos de los siglos XVI y XVII; en la actualidad, en las grandes fábricas, una buena inspección del trabajo ha venido a sustituir al móvil religioso.

Añádase a ellos que el trabajo era considerado como el medio ascético por excelencia y que los teólogos calvinistas abominaban de la contemplación para preconizar exclusivamente la acción como medio de santificación; que al mismo tiempo condenaban todo lujo, todo gasto superfluo, toda satisfacción de la sensualidad, al punto que hasta hace poco tiempo los millonarios norteamericanos vivían en casitas de madera y sin criados, siglos después que se habían arruinado las grandes casas españolas por sostener millares de sirvientes, y el resultado de todos ello nos explicará plenamente la acumulación de las grandes fortunas de Inglaterra, Holanda y los Estados Unidos, así como la superioridad inicial de estos países en los comienzos de la era del gran capitalismo, en punto a recursos con que establecer industrias, líneas de navegación, empresas coloniales, instituto bancarios, ferrocarriles, etc., así como el éxito de su vida económica.

Debo decir que la tesis de Max Weber, aunque corroborada después por otros investigadores, ha sido

objeto de serias críticas. Mr. H. M. Robertson ha podido mostrar, en *El auge del individualismo económico*, que el espíritu capitalista es anterior al protestantismo y que la Iglesia católica ha favorecido el enriquecimiento de los pueblos, atemperando a las necesidades del comercio sus propias enseñanzas, como hizo San Antonio a principios del siglo XV, al decir que no se apartaría mucho los tratantes del «precio justo» cuando lo hicieran por el libre consentimiento de ambas partes o como toda la Iglesia cuando, después de haber prohibido durante siglos el préstamo de dinero a interés, ha acabado por consentirlo, al punto de que ningún católico considera pecaminoso invertir sus ahorros en valores que rentan intereses. No cabe duda, de otra parte, de que hay regiones católicas, como Bélgica, la Liguria italiana, algunos departamentos franceses, Vizcaya y Guipúzcoa en España, que en nada ceden a los países protestantes en punto a adelantos económicos. Tampoco la hay de que actualmente en todos los países tienden a ser más ricas las gentes religiosas que las escépticas, lo que se debe a la disciplina moral que va implícita en la religiosidad.

Con todo, hay algo en la tesis de Max Weber que ha de resistir a los embates de la crítica. Quien conozca con profundidad los pueblos de Inglaterra y España percibe que en Inglaterra veneran el éxito hasta los más creyentes, mientras que en España adoran la Cruz hasta los descreídos. El español desconfía del éxito antes de averiguar si es o no merecido. El inglés lo respeta. El español ha exigido en todo tiempo a sus políticos el desinterés y hasta la

pobreza. El inglés ha preferido durante siglos que le gobernaran los ricos. Y mientras el inglés suele encontrar insoportable la existencia sin la prosperidad, y desdeña el fracaso y lo considera como un signo de inferioridad moral, los espíritus observadores que desde fuera nos contemplan dicen de los españoles, como Gabriela Mistral, que somos «buenos perdedores», o como Cunninghame Graham, que conservamos la personalidad, porque estamos acostumbrados a fracasar en cuantos asuntos emprendemos, y aunque no podría aceptar estos juicios como dogmas de fe, comprueban el hecho de que existe una relación íntima, aún no bien aclarada, entre el espíritu y el poder, por la que se produce la paradoja de que unos pueblos busquen la gracia y encuentren el poder y luego, por exceso de poder, padezcan crisis de falta de poder, por lo que acaso tuviera razón León Blois cuando decía que el dinero es un misterio, aunque la verdad es que el misterio se esclarece cuando se afronta sin prejuicios.

El poderío militar.

Si en el dinero hay un misterio, en el poderío militar también lo hay. Media historia universal, cuando menos, viene a ser la historia de la guerra. No se ha logrado con ello ni siquiera limpiar de contradicciones la actitud del hombre normal ante la guerra. Todos la aborrecemos y todos gloriamos la victoria. Habrá algunos fanáticos de la paz o de la guerra que amen la paz y aborrezcan la victoria; otros que amen

la victoria y menosprecien la paz. Serán siempre seres excepcionales. Los demás veneramos igualmente la paz y la victoria. Cuanto más pacifista, y nunca lo fueron tanto como ahora, mayores ejércitos preparan, y jamás fueron más potentes que los de hoy en día.

En vano demostró sir Norman Angell que la guerra no es negocio. No lo es, en efecto. A consecuencia de la gran guerra tienen que declararse en bancarrota, uno tras otro, todos los grandes pueblos de la tierra. Ello no obsta para que mantengan y acrecienten sus ejércitos. Y es que la perspectiva de la guerra implica una tensión, una vigilancia, un «cuidado» que diría Heidegger, una «angustia», que diría Kierkegaard, que también necesitan las sociedades que quieren conservarse. La perspectiva de la guerra es necesaria para que los pueblos atenten el culto del valor, del honor y del heroísmo; y el valor, el honor y el heroísmo son, a su vez, necesarios para ganar las guerras. Y no ha de creerse que estamos cayendo en un círculo vicioso. Nada de eso; no seguimos a Nietzsche cuando decía que una buena guerra justifica una mala causa. Lo que sucede es que las buenas causas se encuentran siempre en peligro de perderse, cuando no son capaces de defenderse con una buena guerra.

La razón, de que las buenas causas estén siempre en peligro, es que siempre habrá hombres capaces de arrollar toda justicia para realizar sus ansias de poder, y que a estos hombres no les importará que la realización de sus designios no sea negocio para la comunidad, porque siempre lo será para ellos. Si

esos hombres se apoderan del gobierno de un pueblo, impartirán probablemente a la política exterior el mismo espíritu de rapiña y de violencia con que escalaron el Poder. Así se forman en la historia algunas de las potencias que, por autonomasia, merecen llamarse militares. Otras veces, al contrario, es un legítimo espíritu de propia defensa el que va formando ese espíritu militar. Pero es un hecho que cuando el ansia de poder prevalece sobre la de justicia, a la corta o a la larga encuentra su Némesis, porque las naciones militares se gastan en la guerra. En ellas se consume su sangre generosa. Espero que bastarán estas palabras para que sus lectores evoquen el recuerdo de todas las naciones militares que se debilitaron en las mismas guerras en donde ganaron sus timbres de gloria. El destino de Esparta había sido ya el de Persia y fué luego el de Roma, en escala mayor. En nuestros días hemos visto consumirse el Imperio otomano. A los Tercios Viejos de España, compuestos de hidalgos, sucedieron los Tercios Nuevos, cuyos soldados buscaban más en ellos el pan que no la gloria. En la última gran guerra, que fué tan grande que los años en ella contaban como décadas de otros siglos, vimos debilitarse tan deprisa el tipo físico del soldado europeo, que cuando llegó el armisticio puede decirse que no había más ejército de hombres robustos que el norteamericano.

La mera vocación nos muestra la paradoja que hay en este problema del poder militar. Su creación y mantenimiento dependen de un estado de espíritu en que las almas más generosas estén siempre dispues-

tas a sacrificarse por la patria y el sacrificio de los mejores es funesto para ella. De otra parte, si falta este espíritu de sacrificio en un momento dado, la consecuencia puede ser la esclavitud de un pueblo durante muchos cientos de años. Un día se descuidó «el blando bengalí» y los ingleses fundaron Calcuta. Ahora cuenta Benoy Kumar, en su libro *El futurismo de la joven Asia,* que la fe actual de la juventud india se expresa en una jaculatoria que dice: «¡Te mando, oh mundo, que vengas y te postres a mis pies!»

Cuando se empieza a examinar esta cuestión de la virtud guerrera se pregunta uno si ha de considerarse como valor instrumental o final, como virtud de los medios o de los fines. Si se ve en el coraje un fin en sí, se corre el peligro de caer en la soberbia de la matonería. Si se le considera como valor meramente instrumental, se ha de resignar el pueblo que así lo haga a que sólo los espíritus de segunda categoría, los instrumentales, se dediquen al oficio militar, con lo que será indefectiblemente derrotado por el país vecino, donde se considere la virtud guerrera como virtud suprema y se dediquen a cultivarla las almas superiores.

La solución de este dilema, y del conflicto fundamental que el problema del poder militar nos plantea, consiste en considerar la virtud guerrera como una de las esencias del espíritu, pero ha de entenderse bien que no subsiste si se la aparta de las otras, sino que en ella han de entrar las otras dos esencias del espíritu, que constituye al mismo tiempo sus valores: el saber y el amor. Sólo así se esclarece la pa-

radoja aparente de que el cultivo del valor y del poder sean necesarios a la vida del hombre y de los pueblos y que su cultivo excesivo sea funesto. Si el espíritu del hombre, como imagen de Dios y soplo de su espíritu, es también de naturaleza trinitaria, y ello lo han sostenido algunos de los teólogos más eminentes, guardando por supuesto las distancias que median entre el Creador y la criatura; si es nuestro espíritu, desde el origen, unidad de poder, de saber y de amor, en su progreso y desarrollo ha de continuar siéndolo y tan funesto ha de serle el descuido de alguna de estas esencias, como el cultivo de cualquiera de ellas a expensas de las otras; y aún el cultivo de cualquiera de ellas ha de hacerse de modo que envuelva también el de las otras, si hemos de esperar un progreso positivo y estable.

Esta es la razón de que no duren gran cosa los imperios puramente militares. Y no es otra la de que en la virtud militar entren también las del saber y del amor. En igualdad de otras circunstancias, vencerá el ejército servido por la técnica más perfecta y compuesto de regimientos cuyos soldados sepan mayor número de canciones en común. Esencia del espíritu, el poder debe distinguirse del saber y del amor, pero no podrá separarse de estas otras esencias sino a su propia costa.

La ciencia del poder.

Es curioso que no haya apenas libros dedicados a tratar derechamente del poder. Hay una inmensa

literatura dedicada a asuntos de poder: las ciencias económicas, las militares, la inmensa mayoría de los libros de historia, la de los tratados dt derecho, hasta las Encíclicas sociales, etc., e indirectamente todas las ciencias físicas y naturales, que no se proponen otra cosa que aumentar el poder del hombre, según el principio de Lord Bacon: «Saber es poder» *Knowledge is powe*. Lo que sea el poder lo dan por conocido todas estas ramas del saber humano; pero aunque el tema en sí es estrictamente filosófico, no sé de ningún filósofo que directamente lo haya estudiado.

Benedetto Croce estuvo a punto de abordarlo al distinguir en su *Filosofía de la Práctica*, la acción «económica» de la «ética»; pero en su economía mezclo las actividades de poder con las de placer, uniéndolas en una sola forma de actividad referente a las condiciones de hecho en que el hombre se encuentra, y a la hora actual no sé de otro libro dedicado a *La Ciencia del Poder* que el así titulado por Benhamin Kidd, que no era precisamente filósofo, sino sociólogo, aunque haya pensado algunas de las cosas más importantes y profundas que se hayan dicho en estas décadas. Kidd definió el poder diciendo que «en su más alta expresión es la ciencia de organizar el espíritu individual en servicio del universal», y ya en esta definición hay una conexión inescindible del poder con el saber, puesto que el poder es definido como ciencia, y con el amor, puesto que se trata de poner al servicio del universal el espíritu individual y excuso decir que con el espíritu, puesto que en ella se habla de espíritu individual y universal. Es

verdad que en ella sólo se define la «expresión más alta» del poder. Hay también para Kidd otro poder, que consiste meramente en la capacidad de utilizar la fuerza o energía de la naturaleza; pero este poder es meramente individual. En las sociedades, el poder consiste, como hemos visto, en la ciencia de organizar el espíritu individual en servicio del universal.

Todo el pensamiento de Mr. Kidd está dominado por una oposición, que supone absoluta, entre la finalidad que persiguen los individuos y la social. Las sociedades necesitan que los individuos se sacrifiquen por ellas lo mismo en el campo de batalla que en el lecho de la maternidad. Sin soldados que las defiendan y sin madres que las perpetúen, las sociedades perecen. Pero no hay sanción racional posible para el sacrificio de los jóvenes y de las mujeres. No se inventará nunca la manera de hacer que a las mujeres les convenga tener hijos y a los soldados morir en la trinchera, antes que desertarla. Luego la sanción del sacrificio individual tiene que ser ultrarracional, y esta es la función que desempeñan, según Mr. Kidd, los edificios de torres puntiagudas que hay en todas las ciudades de Occidente. Las iglesias dan una sanción ultrarracional al necesario sacrificio del individuo. Esta es su función. Ninguna otra institución puede sustituirlas. Pero como el sacrificio de los individuos es esencial para el progreso de las sociedades, Mr. Kidd concluye sentando la necesidad de la religión para el progreso, que es también la tesis que defiende, aunque con otros argumentos, un pensador católico, míster

Christopher Dawson, en su libro *Progreso y Religión*.

Mr. Kidd supone que la razón es egoísta y no sirve más que para proporcionar argumentos al individuo que le induzcan a la propia conservación. En cambio, existe otra facultad espiritual, a la que llama Mr. Kidd «la emoción del ideal» por la que se empuja al individuo al necesario sacrificio. Es posible, según Mr. Kidd, que el talento racional se trasmita por herencia, pero aunque así fuera no se mejoraría la raza sino muy lentamente. En cambio, la emoción del ideal se trasmite de un espíritu a otro con rapidez evidenciada repetidamente, y por ella se han efectuado verdaderos milagros históricos. Mr. Kidd cita, entre otros ejemplos, las rápidas transformaciones realizadas en estos tiempos por el Japón y por Alemania. Ahora podría añadir la de Italia. Desgraciadamente, estas transformaciones rápidas no han solido realizarse sino con fines guerreros, pero no hay razón para que no se aplique la emoción del ideal a cualquier otro fin, como pudiera ser, por ejemplo, la resolución de los problemas sociales. «Dadnos los jóvenes», acaba diciendo, «y crearemos un nuevo espíritu y una nueva tierra en una sola generación».

En lo esencial estoy de acuerdo, pero no puedo estarlo con el menosprecio de la razón, ni con la idealización del fin social sobre el individual. Ni la razón es tan egoísta como supone, ni la sociedad tan idealista. El individuo es social. La sociedad puede ser egoísta. Cuando se habla, por ejemplo del *sacro egoísmo nazionale* hay derecho a preguntarse,

y muchos hombres se han preguntado, si es legítimo sacrificar el individuo en aras de esos Molochs nacionales. El individuo es social por naturaleza. Hay algo esencial que se cercena en su alma si deja incumplidos sus deberes. El soldado puede desertar su puesto de peligro, pero no envidio la conciencia del desertor. La mujer puede dejar de tener hijos; llegarán años en que los eche de menos. La sociedad, en cambio, ha de procurar el bienestar y la realización de los fines del hombre. Sólo entonces tendrá derecho a exigir su sacrificio, en caso de peligro colectivo. De otra parte, el poder del individuo no se aumenta únicamente con la razón egoísta. Lo que puede pedirnos el egoísmo es que disipemos nuestra energía y nuestro caudal de la manera más alegre posible. Max Weber ha observado también que un bazar árabe muestra un espíritu adquisitivo mucho más crudo y repugnante que un almacén moderno a precio fijo, lo que no impide que el almacén moderno, por su racionalización y regularización de la ganancia, sea generalmente mucho más provechoso que un bazar de Bagdad o del Cairo.

La oposición entre la utilidad y el deber no es oposición entre el individuo y la sociedad. Es oposición que puede surgir entre dos amantes si se pasean a la orilla del río y uno de los dos se cae al agua. ¿Qué hace el otro? Si se tira a salvarle, puede ahogarse. Si no, entristecerse hasta la muerte. La razón puede hallar argumentos para la cobardía, pero también para el sacrificio. Si la emoción del ideal no se puede sancionar racionalmente, tampoco la cobardía y el egoísmo. En realidad, la razón está por

encima de las razones. Por todo lo cual ha de utilizarse la esencia de lo que Kidd nos dice y especialmente su entrelazamiento del saber y del amor en la definición del poder, pero hay que ordenar estos elementos de otro modo, si hemos de salir de nuestro apuro.

EL ORDEN DEL ESPÍRITU.

Nuestro espíritu es, desde el origen, unidad de poder, saber y amor, al mismo tiempo que anhelo de más poder, de más saber, de más amor y de unidad más completa y perfecta. Si a todo ser le corresponden los cuatro Trascendentales: Esencia (y Existencia), Unidad, Verdad y Bondad, ¿cómo iban a faltar a nuestro espíritu, creado a imagen de Dios Nuestro Señor? En los últimos libros de su tratado sobre la Trinidad estableció San Agustín la analogía de la vida de nuestra alma con la vida intradivina de la Trinidad. El tema lo han continuado después los grandes místicos. Si la unidad de todo ser es su poder, ¿cómo podía faltar este atributo esencial en la constitución de nuestro espíritu? Pero hemos dicho de pasada que el poder sólo al espíritu corresponde. La energía es común a todos los seres del universo material: es lo que los constituye en su mutua relación mecánica. Pero el poder es la capacidad de utilizar la energía para un fin superior. Y esta capacidad de dedicar la energía a fines superiores es propia del espíritu.

El hombre es rey de la creación desde el princi-

pio. No lo habría sido de no poder afirmar su reinado. Ese poder no está en los músculos, inferiores a los de muchos animales; luego ha de residir en el espíritu. Sólo que es un poder limitado. Y como hay algo ilimitado en la naturaleza del hombre, no puede contentarse con la prisión de su cuerpo, en que originalmente se encierra su poder. Ya la trasciende con el saber, al identificarse con los seres y cosas que conoce. La trasciende también con el amor, en el intento de hacerse un solo ser con la persona amada. La trasciende físicamente al proveerse de instrumentos que le permiten aumentar su poderío natural. El animal se conforma, generalmente, con el alimento que necesita para satisfacer su necesidad. El espíritu del hombre pide más y no se contenta hasta alcanzarlo todo.

El poder, el amor y el saber, entrelazados en la esencia del espíritu, han de armonizarse también en la vida del hombre. El poder ha de ser para el saber o para el amor o para más poder; el saber, saber de poder, como la ciencia de Bacon, o saber de amor, *intelecto d'amore*, para emplear la palabra de Dante; y el amor, amor de poder o saber o de amor. Por darnos cuenta de ello, los cristianos hemos sido los amigos del pueblo. Nuestra civilización ha hecho más que ninguna otra por difundir el poder, el saber y el amor por todo el haz de la tierra y entre todos los hombres. Y que este modo de proceder responde a la más íntima naturaleza de nuestra alma se muestra por el hecho de que lo mismo procedemos por deseo que por impulso, por fin consciente y racional que por sentimientos y como

por instinto. El cuerpo y el alma se entrelazan tan íntimamente y parecen perseguir los mismos fines, debido a que, sustancialmente, los mismos valores rigen para entrambos. Hasta el cuerpo, que no puede saber, necesita que el espíritu sepa protegerle. La difusión del poder y del saber por el amor viene a ser como la norma eterna del espíritu. Y como cada hombre tiene espíritu, puede asegurarse que, dejada a sí misma, nuestra civilización cristiana no se mueve sino por una doble ley histórica que la empuja, de una parte, y al cumplir el primer mandamiento, a apropiarse los valores divinos, que son también el poder, el saber y el amor, y de otra parte, y con el segundo mandamiento, a distribuir entre el prójimo todos los valores conquistados.

Procedemos del Alfa a la Omega, de Dios a Dios. Criaturas finitas, pero con el ansia de la infinitud, estamos en el mundo prisioneras de nuestro cuerpo, pero con la posibilidad de utilizarlo para transformar nuestro planeta para la mayor gloria de Dios, Todas las otras criaturas están a nuestras órdenes. Hemos de hacer de ellas testigos del espíritu. Una bahúa virgen es hermosa, pero Dios ha permitido que un hombre pueda todavía hermosearla más con obras de su espíritu. El lema de *Ad Majorem Dei Gloriam* no es sólo el de la Compañía de Jesús, sino el implícito de la historia universal. En algún pasaje dice el Padre Arintero que el objeto de este proceso cósmico de que somos agentes es dar ocasión a Dios Nuestro Señor para cambiar el amor de misericordia que nos tiene en amor de complacencia. Verdad que en este proceso transformador del mun-

do podemos enorgullecernos y extraviarnos. Ya hablaremos de eso. Lo normal es que a medida que desarrollemos nuestras capacidades de poder, de saber y de amor, sintamos con más fuerza la necesidad de unirnos al Poder, al Saber y al Amor absoluto y supremo.

Creo que basta con lo dicho para que no nos preocupe demasiado la negación del poder del espíritu que hacen Hartmann y Max Schler. Cuando Max Scheler dice en *El puesto del hombre en el Cosmo*, que «el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia», me parece que juega con las palabras. No es la energía propia del espíritu, sino del universo material; al espíritu le basta, para tener poder, con la capacidad de conducir y dirigir la energía, que no le niega Max Scheler. Pero en seguida, y en apoyo de la afirmación de Carlos Marx de que las ideas que no tienen tras sí intereses y pasiones suelen «ponerse en ridículo» en la historia. Max Scheler hace al mismo tiempo dos afirmaciones contradictorias, puesto que dice: «Esta (la historia) enseña, no obstante, un *robustecimiento de la razón*, que en total es creciente, pero fundado sólo en una creciente apropiación de las ideas y de los valores por los grandes impulsos colectivos y los cruces de intereses entre ellos». Aquí no se ha dado cuenta de que hay que elegir entre el «robustecimiento de la razón» y la apropiación de la razón por los impulsos e intereses. Si éstos se apropian, la razón será porque pensarán que hay en ella una fuente de poder, pero, si el espíritu es originariamente extraño al poderío, su apropiación no interesaría a los

intereses, que son, por definición, interesados. La verdad es que si el espíritu interesa al poder, al poder inteligente, es porque también es poder y potenciación y consolidación del poder. Desgraciadamente, no le interesa siempre, pero ésta es otra historia.

Tampoco necesita ya preocuparnos la oposición que establece Mr. Kidd entre el poder individual y el social. Ya sabemos que el desarrollo armónico del espíritu del hombre exige que el poder que se vaya adquiriendo se distribuya, en lo posible, como el saber, entre todos los hombres. Ello lo exige esa otra esencia de nuestro espíritu que llamamos amor. Si el amor es esencia del espíritu individual, desaparece el egoísmo esencial que Kidd le supone. En realidad, el interés social puede ser tan egoísta y tan odioso como el invidual. En la lucha del individuo contra el Estado unas veces tendrá razón el individuo y otras el Estado. Y en esta lucha lo fundamental será el hombre, porque para él se han hecho las instituciones y no viceversa.

EL DESORDEN Y LA GRACIA.

En la marcha normal del espíritu en la historia, todas las adquisiciones de saber o de poder tenderán a difundirse entre todos los hombres a impulsos del amor. No habrá conflicto de dinero, si su sentido egoísta y sensual viene a ser reemplazado y superado por lo que yo llamaba en otro tiempo «sentido reverencial del dinero», en contraste con su

sentido sensual, que implica la capacidad y la obligación de que se emplee para el bien, aunque no haya faltado quien lo entienda como el culto del dinero mismo. El poder militar ha de entenderse también en un sentido espiritual. La obediencia activa, que la inmensa mayoría de los tratadistas consideran preferible, para la eficacia del ejército, a la meramente pasiva, implica la identificación en una misma causa de todos los combatientes, lo que, a su vez, no se obtendrá, sino difícilmente, si esa causa no está ligada a la justicia.

Llamemos pueblo a lo que se identifica en una causa, para evitar la palabra «democracia». En lo político, en lo social y en lo jurídico, la democracia es un disparate. Ningún pueblo se ha gobernado nunca a sí mismo. Ninguna economía algo compleja ha sido dirigida popularmente. Ningún pueblo ha sabido legislarse a sí mismo. La solución de los problemas de cada pueblo no está al alcance sino de los más inteligentes. El prestigio con que aplicar eficazmente las soluciones adecuadas ha de estar, igualmente, por encima del pueblo. Pero este prestigio es poder, porque es también espíritu. Un Gobierno que cuente con la confianza activa del pueblo será más poderoso que el que no. Y como los distintos Estados han vivido siempre con el ansia de superar los unos a los otros, queda dicho que el anhelo de mayor poder ha de empujar constantemente a los Gobiernos, en la marcha normal de la historia, a ganar la confianza de sus pueblos, lo que implica también la difusión del saber y del poder por el amor.

Pero la marcha de la historia no es normal. En el *Discurso sobre la Historia Universal*, de Bossuet, que es el libro clásico del providencialismo, la parte relativa a los Imperios empieza en un capítulo titulado: «Las revoluciones para humillar a los príncipes». Un proceso revolucionario no es normal. En la historia no marchan los hombres sino de tropezón en tropezón. Acabamos, como quien dice, de sugerir una gran guerra y ya parece prepararse otra mayor. La historia es experiencia, *trial and error*, tentativa y fracaso. Al adquirirse poder se desea todavía aumentarlo. La fruición del amor se convierte en ansia perenne de voluptuosidad. El hombre va de un exceso a otro, y así el ansia fisiológica del amor, saber y poder se convierte en la *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi,* que Pascal comparaba a ríos de fuego, que abrasan y no riegan.

Y esto no es sino desorden. Hay que contar, además, con la perversidad, con el pecado mortal, con la crueldad, en vez del amor; con el ansia de destrucción, en vez de la de poder; con el resentimiento, la envidia y la adulación y corrupción sistemática del pueblo, a pretexto de querer servirle; con el saber de malicias de la Celestina; con el entronizamiento de las más atroces tiranías en nombre de la misma libertad; con la falsedad erigida en principio; con la negación, *a priori*, de todo bien común y de toda moralidad humana, y con el rebajamiento del hombre a una condición animal, por la negación de su espíritu, a título de emancipar al pueblo de supersticiones y opresiones. Y en vano nos diremos

que si no fuera por el pecado el progreso del hombre sería ilimitado, porque ahí está el pecado, y es probable que las revoluciones se hagan más por el deseo de tumbarse en la vida animal y contra las obligaciones que el progreso impone, que contra la tiranía de los gobernantes.

En horas de crisis del espíritu, el hombre desespera de sí mismo y vuelve los ojos hacia Dios. Es muy cierto que, en un ensayo admirable sobre *La teología agustiniana de la gracia y la historia de las conversiones*, el mal que padece la cultura moderna es el pelagianismo, es decir, la creencia de que el hombre puede levantarse por sí mismo, ser su propio médico y redentor y sólo por su esfuerzo, como Fausto, librarse de las garras de Mefisto. Bien hace el padre Capánaga en contestar a esta tendencia con las palabras de San Agustín: *Lumen tibi esse no potes, non potes*, tú no puedes ser luz de ti mismo, no puedes, no puedes.

Pero el pecado no destruye tampoco la naturaleza humana. La hiere, la priva de una capacidad de bienes sobrenaturales que le estaban reservados, quizá también de una armonía superior, que la permitiría en este mundo adelantarse a la experiencia, pero no de la capacidad de conocer el bien natural y realizarlo. El propio Padre Capánaga dice que «el alma continuará en las tinieblas hasta que Dios la ilumine. Mas si la busca humildemente y con fervor, nunca la privará de su gracia». Las tinieblas de que hablan se refieren al bien sobrenatural. El hecho de que sea posible al hombre buscar la gracia y pedirla con ansia es ya suficiente, si no es que

en esta busca de la gracia no hay ya un principio de la gracia misma, conforme al dicho pascaliano: «No me buscarías si no me hubieras ya encontrado». Pero, además, contamos, para empujarnos al bien, con aquel motor del espíritu humano «provisto de la luz de la razón natural y de la prundencia», de que hablan Cayetano y Juan de Santo Tomás.

En Trento se halló la vía media salvadora entre los que todo lo fiaban a la fe o a la gracia y los que todo lo esperaban de nuestro propio esfuerzo. Hemos de hacer lo que podamos por nosotros mismos, y pedir a Dios lo que nos falte: ésta es la fija. Debemos creer que la gracia nos vitalizará el hondón del alma para que puedan exaltarla los siete dones del Espíritu Santo. Pero la razón natural nos basta para decirnos que, desde que un niño de pecho sabe que puede besar a su madre, su espíritu es poder, porque puede besarla; saber, porque lo sabe, y amor, porque la besa. La razón y la experiencia nos dicen también que la vida de nuestro espíritu es ansia perenne de más poder, de más saber, de más amor. La razón, la experiencia y la historia se unen después para mostrarnos que el poder alcanzado no se consolida sino cuando se funda en el amor y en el saber, porque, cuando se adquiere a expensas de otros hombres, se encuentra, como es lógico, rodeado de enemigos que aspiran a destruirlo. También concuerdan para decirnos que es ley de nuestro espíritu ser unidad de poder, saber y amor y que se mutila y deforma cuando

sólo se desarrolla en alguna de sus tres esencias. Lo que no quiere decir que sepamos evitarlo, porque ya decía San Pablo que no hacemos el bien que queremos, sino el mal que no queremos.

(«Acción Española», abril 1936. Tomo XVII, núm. 86.)

IX. ESPIRITU Y LIBERTAD

SPENGLER Y ESPAÑA.

Creo, honradamente, que si no hubiera habido una España en el mundo, Oswald Spengler habría muerto en fama de ser uno de los máximos filósofos de la humanidad. De todos modos, ocupará una posición considerable en la historia de las ideas. Le debemos nada menos que habernos enseñado lo que es el destino. «No tenemos la libertad de lograr esto o lo otro, sino la de hacer lo necesario o nada. Y cuando la necesidad de la historia impone un problema, se resuelve con el individuo o contra él. *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*». El destino enseña al deseoso de aprender; al desganado, lo arrastra. Así acaba *La decadencia de Occidente*, y en esas palabras se define el destino.

Hay algo que puede hacerse en un momento dado.

Puede también no hacerse, pero se puede hacer. Muchas otras cosas imaginan los hombres que son realizables, pero se lo imaginan simplemente. Hay que cumplir nuestro destino, pero no hay que empeñarse en lo imposible. Y, con todo, vale más intentar lo imposible que dejar de hacer lo que nos estaba encomendado. Es más fácil que llegue a ser el hombre del destino quien haya intentado lo imposible que el que espera con los brazos cruzados a que le llegue su hora. Mussolini, como buen socialista quiso, en su día, redimir el mundo entero. No lo ha conseguido, pero ha convertido su Italia en Imperio.

A los veinte años podemos hacer una cosa, otra a los treinta, otra a los sesenta. Este es nuestro destino. Al aplicarse esta idea a la historia de los pueblos, parece que se justifica la metáfora que habla de pueblos jóvenes y de pueblos maduros y de pueblos viejos. El pensamiento fundamental de Spengler consiste en extender esta idea a las culturas, que también serían primero jóvenes y luego maduras y decrépitas. Nosotros vivimos en la cultura occidental o fáustica, que se caracteriza por su ansia de infinito, cultura que ha sucedido a la arábiga o mágica, que se definía por su creencia en el verdadero Dios, que a su vez sucedió a la cultura de la Antigüedad clásica o apolínea, de dioses locales y de espíritu limitado y concreto.

Las culturas, según Spengler, nacen al desprenderse del alma, siempre niña, de la común humanidad, para florecer en un pedazo determinado del planeta, al que se adhieren como plantas, y en el

que van mostrando sucesivamente sus posibilidades, en forma de naciones, idiomas, religiones, estilos artísticos, ciudades y ciencias, hasta que perecen agotadas, con lo que vuelven los hombres nacidos en ellas al alma original. La idea de Spengler no es, en el fondo, muy diversa de la de los hegelianos, que creen en un espíritu objetivo que penetra en un pueblo o conjunto de pueblos, los anima y excita a la creación y se va retirando de ellos cuando la misma cultura ha consumido su vitalidad.

Pero lo que vale en Spengler es la riqueza de detalles con que mantiene esta metáfora. Sus comparaciones son tan valiosas, que frecuentemente nos colocan en situación histórica apropiada para entender y apreciar manifestaciones culturales cuyo valor se nos pasaba inadvertido. Se gusta más la Mezquita de Córdoba después de leer a Spengler y pensar un poco sobre el sentido abismático de la Divinidad entre los árabes. Y cuando dice, por ejemplo, que la esencia de toda cultura es la religión y que la de toda civilización es la irreligión, parece que se explica uno mejor el auge del socialismo en nuestro mundo de Occidente, al compararlo con el estoicismo de la Antigüedad y con el budismo de la India.

Por desgracia para Spengler, pero por fortuna para la Humanidad, ha habido una España en la historia del mundo, a quien se le ocurrió descubrir las rutas marítimas de Occidente y Oriente con Cristóbal Colón y Vasco de Gama. Así se tendieron los hilos que habían de ir reuniendo a los hombres de toda la tierra. Todavía faltaba hacerles creer en

su hermandad fundamental, pero fueron también los teólogos españoles los que hicieron prevalecer en Trento la creencia en la posibilidad de salvación de todos los hombres.

Por haber habido una España en el mundo se ha empezado a crear en estos siglos últimos una cultura universal. Hay todavía pueblos que no lo han advertido y se figuran que es posible mantener indefinidamente la supremacía de la raza blanca. Hay otros, en cambio, que suponen tan difícil de sostener este ascendiente que temían la sublevación de todos los pueblos de color cuando Italia anunció su propósito de entrar en Abisinia. La verdad es que estamos en los comienzos de una cultura o civilización universal, en la que ya no será posible hablar ni de barbarie ni de decadencia colectivas, porque siempre serán con nosotros, simultáneamente, los decadentes y los bárbaros, en el sentido de que habrá pueblos y clases que suban y otros que bajen, e individuos que se alcen al nivel de la cultura y otros que se echen al surco dejándose caer. Al mismo tiempo que el Japón, que es el Imperio más antiguo del mundo, está levantado el Extremo Oriente, el antiguo Imperio etíope se somete a la tutela de la nueva Italia.

Hoy está en marcha la cultura universal. España fué su heraldo; sus andadores, nuestras leyes de Indias. No se pudo realizar esta obra sin que España pusiera en ellas sus mejores energías. Descuidamos lo nuestro para atender a lo de todos. Por eso he dicho, y ahora repito, que España es el Cristo de los pueblos. Pero la obra está en marcha. Y por-

que estamos en el comienzo de la cultura universal no tiene sentido hablar de la «Decadencia de Occidente». Parte del Occidente está en decadencia; parte, en auge. Unos subirán, y al mismo tiempo otros irán de caída.

Spengler fué hombre de mucha ciencia, pero la verdad no la dijo él, sino Chesterton cuando afirmaba que la primera generación de un pueblo puede ser decadente y no serlo la milésima. A los pueblos no se les caen los dientes, como a los individuos, ni tampoco se quedan calvos, ni es en rigor verdad que existan pueblos nuevos. Todos los hombres procedemos de Adán y todos los pueblos se renuevan con las generaciones. Lo que hay de cierto en la *Decadencia de Occidente* es que la actual generación de europeos parece enamorada de ideas y sentimientos de decadencia, pero ello no es obstáculo para que una nueva generación ponga los ojos en otros ideales.

(Del periódico «ABC», de Madrid, 16 de mayo de 1936.)

EL NUEVO ADÁN.

Que el hombre ha sufrido otra caída esencial en estos tiempos es cosa de que algunos estamos convencidos sin necesidad de medir el descenso por métodos científicos. Esa caída era el tema de aquel libro, *La crisis del humanismo,* que empecé a escribir en inglés al estallar la guerra grande. Pero estas cosas las tiene que decir el hombre de ciencia positiva, para que se persuada esa muchedumbre de

médicos, ingenieros, físicos de toda índole, que sigue conservando el optimismo.

He aquí las que dice un eminente doctor francés, Alexis Carrel, que pasa lo más de la vida en uno de los Institutos Rockefeller, de los Estados Unidos. Su libro *L'homme, cet inconnu* ha tenido tal éxito, que ya se vende traducido al castellano aun en tiempos como éstos, en que no se lee un libro. Y eso que la tesis no puede ser más negra, porque el autor nos dice, con toda la autoridad que le dan sus experiencias de dos mundos, que el hombre degenera, que toda la civilización corre peligro, y que degenera porque se le hace vivir en un Universo exclusivamente mecánico, como tenía que ser por deber la existencia a técnicos de la astronomía y de la física, cuando lo que necesita es un Universo cualitativo y humano, en el que pueda recorrer los ciclos de la Belleza, del Amor y de la Gracia.

Pero se ha tratado al hombre como a una máquina, se le han amputado las actividades morales, estéticas y religiosas y aun buena parte de las fisiológicas, haciéndole vivir en un mundo extraño a su naturaleza, y el resultado ha sido su degeneración. Ha degenerado tanto más cuanto que vive en naciones más industrializadas y adelantadas. Casi todos los inventos de estos tiempos le han sido funestos, en cuanto han aumentado sus comodidades y con ellas su debilidad, al punto de que se va haciendo de día en día más incapaz de dirigir la civilización y de nada le sirven los telescopios, los automóviles, aeroplanos y *radios*, si carece de tiem-

po para pensar en sí mismo y retener, y mucho menos aumentar, sus propias capacidades.

¿No recuerda algún lector la *Sinfonía Pastoral,* de nuestro Palacio Valdés? En la abundancia y el regalo se moría una muchacha en Madrid, que recobró la alegría y la salud al verse obligada, en un pueblo de Asturias, a segar heno y a ordeñar vacas. Es la misma tesis la del doctor Carrel. La conveniencia de panaderos y caseros nos hace comer pan blanco y vivir en rascacielos, pero lo que nos conviene es el pan moreno y vivir en el campo. Es verdad que se aumenta la vida media, pero ello no significa sino que se protege a los tontos y a los débiles. En cambio, no se alarga la longevidad y acrece de tal modo el número de locos, que excede al de todos los demás enfermos. Cada vez es más bajo el nivel de la inteligencia y el de la moralidad. Ello se advierte claramente hasta en Francia, tan notable en otro tiempo por la inteligencia de sus hijos. La civilización moderna, dice el doctor Carrel, «es incapaz de producir una minoría selecta dotada al mismo tiempo de imaginación, de inteligencia y de valor».

En parte ello se debe probablemente a haberse atrofiado, por falta de uso, las facultades adaptivas. No necesitamos hacernos al hambre, al frío, al gran calor; hay muchas gentes que no han sufrido nunca el latigazo del viento; los niños se nutren con alimentos demasiado blandos. Pero la verdadera salud se forma a la intemperie y con el hambre. El ambiente blando hace degenerar. Lo que hizo fuertes a los antiguos yanquis es que tenían que su-

frir inviernos escandinavos y veranos con un sol español. Y ello lo muestra el doctor Carrel con argumentos fisiológicos referentes a la necesidad de dar ocasión a los distintos órganos para producir reacciones adecuadas. Sólo que tampoco insiste demasiado en estos argumentos, porque está convencido de que todavía no existe una «ciencia del hombre» que merezca tal nombre.

Esto es lo grave. Por la anatomía, la fisiología, la psicología y la medicina poseemos las bases esenciales para el conocimiento del hombre. Pero un talento sintético necesitaría saber también la química, la patología, la genética, la pedagogía, la estética, la moral, la economía y la sociología (y no le sobrarían la religión y la filosofía) para conocer bastante al hombre. Carrel propone que haya una minoría de hombres que dedique veinticinco años a estos estudios, desde los veinticinco a los cincuenta, y que renuncien para ello al matrimonio, a jugar al *golf* y al *bridge*, a asistir a las sesiones de las Academias y a los Congresos científicos. Han de vivir como los antiguos monjes, sólo que dedicados al trabajo. Sólo de esta manera se podrán formar los espíritus sintéticos que necesitamos para que puedan juzgar, como los nueve jueces del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, de la bondad o maldad de los inventos y dirigir la civilización, para proteger a la humanidad contra los progresos que tienden a destruirla.

El doctor Carrel considera fracasada la democracia. No es a los débiles a los que hay que proteger, sino a los fuertes, para que no degeneren, para que

puedan saber lo que hace falta para protegernos, como aquellos «Capitanes viejos, que te sepan amparar», que para España pedía López de Ubeda en su romance de Santiago. Así como los benedictinos de Solesmes necesitaron tres generaciones de trabajo para reconstruir el canto gregoriano, así hará falta acumular la labor paciente de muchos investigadores para saber lo que es el hombre y salvar la civilización del peligro de muerte que corre, por falta de inteligencias que sepan conservarla.

Y no lo ha dicho todo el doctor Carrel, porque lo fundamental se lo ha dejado en el tintero; y es que el hombre ha de saber que tiene espíritu y que el espíritu es lo que le permite lo mismo vivir una vida casi animal, en la que se olvida lo que se tiene, que remontarse hasta que Dios le mire con amor de complacencia. A ello alude el autor más de una vez, pero no llega a decirlo, y con ello prescinde de que la condición de todo progreso verdaderamente humano es la fe en el espíritu. Su libro impresionará grandemente a los que ya la tengan; posiblemente, y con la gracia de Dios, la despertará en algunos lectores; pero no dirá nada o casi nada a los que carezcan de esa fe en el espíritu, que aparece siempre, en una forma u otra, en los pueblos que van a hacer algo grande en el mundo, y que desaparece, por materialismo o por indiferencia, cuando los pueblos van de caída.

(Del periódico «ABC», de Madrid, 9 de mayo de 1936.)

ESPÍRITU Y LIBERTAD.

Las cosas se han puesto de tal modo que tenemos que cifrar buena parte de la última esperanza en aquellas gentes de izquierda y republicanos avanzados, que se enderezan alarmados cuando la ola de la revolución les toca. Ya en la Cámara pasada se dieron varios casos de republicanos de toda la vida que alzaron la voz para no dejarse arrollar sin protesta por lo que llamaban el marxismo. Ahora se encuentran ejemplos de otros «levantamientos» en todos los centros de cultura, en las Academias y hasta en los casinos a que pertenecían los «burgueses» de la «cáscara amarga».

Muchos de ellos no se pronuncian en voz alta por un falso rubor. Todavía temen que se vaya a creer que se han equivocado el resto de la vida. Muchos hay que confían secretamente en que las derechas les saquen del trance en que se hallan, del mismo modo que las derechas confían en ellos (pero nadie en sí mismo). Algunos hay que ya empiezan a hablar. Pero es claro que haría falta que muchas gentes lo hicieran en voz alta, que corearan aquella palabra de: «¡No es eso! ¡No es eso!», que ya sonó en los albores mismos del nuevo régimen. Hasta en el seno del marxismo no faltan Kautskis españoles que dicen a los revolucionarios españoles que en España, como en Rusia, la revolución no puede significar sino miseria, porque el país no está ni lo bastante rico ni lo bastante organizado para soportar el socialismo. Verdad que los revolucionarios les

contestan que precisamente por eso es posible la revolución, que se hace más difícil cuando el capitalismo penetra y se difunde en las raíces del pueblo.

Bueno, bueno. El hecho es que cada día surge el caso de un republicano conocido que se cree en el caso de proclamar su credo antimarxista y la necesidad de defenderse contra la contingencia, cada día más grave, de la revolución social. Nuestro colega «El Sol» se va convirtiendo en el órgano de estos republicanos de toda la vida. En parte es la amenaza a la estabilidad de las posiciones sociales. En parte, y sobre todo, es la amenaza a la civilización y el desengaño de una gran esperanza y el despertar de un sueño. Son los mismos laicos de antaño los que hogaño se preguntan a dónde vamos y si nos sumergirá a todos la marejada de la barbarie. Habían soñado con que la libertad suscitara las personalidades, y se encuentran con las masas de los puños en alto.

Cuando se mira el fenómeno en conjunto, se imagina uno a España como una gran playa llena de gentes dormidas al sol. De pronto vuelve la marea, con una correntada que la acelera, y la gente tiene que despabilarse para evitar el remojón.

Si los oradores o escritores de las derechas fuéramos vanidosos, nos atribuiríamos el triunfo de que las gentes se despierten. La verdad es que es la marea, o la tormenta, o el terremoto revolucionario lo que las hace ponerse en pie. Pero lo curioso del momento presente es que la alarma está ganando ahora, precisamente ahora, a los hombres que pudieran considerarse como los dogmáticos del repu-

blicanismo. Lo que no se sabe es si se despertarán lo bastante deprisa para hacer frente a la amenaza que también se cierne sobre ellos.

El hecho de que toda España, zona tras zona, sector tras sector, clase tras clase, se vaya despertando, siquiera no abra los ojos sino para la conciencia de lo que pueda sucederle, mas no para la acción, no deja de ser halagüeño para nuestra perspicacia. Muchos historiadores dicen que la Roma antigua pereció sin darse cuenta de ello. No es seguro que San Agustín estuviera cierto de su muerte, aunque sí de que no sería eterna, como Virgilio había dicho. Tampoco lo es que nuestro Orosio lo estuviera, porque cuando la hipótesis se presenta a su espíritu se dice inmediatamente: «¡No lo permita Dios!» Parece que fué Salviano, un sacerdote de Marsella, el primero que dió por muerta a Roma, hacia el año 450, lo que atribuyó a la virtud de los bárbaros, que eran castos, mientras los romanos se vanagloriaban de su lascivia. Por lo menos, en el caso de España no habrán faltado las amonestaciones.

Es curioso que algunos hombres que se despiertan contra el peligro de la revolución lo hagan por darse cuenta de que el imperio de las masas les parece tan peligroso para el espíritu y para la civilización como lo es, a su juicio, el de cualquier dictadura o tiranía, y que no vean más remedio a los males que tienen que un Gobierno justo y una educación inspirada en fuerte espíritu liberal. También es curioso que reconozcan que el imperio arrollador de las masas es incompatible con la justicia.

Esto es precisamente uno de los temas en que habrá pensado más el articulista en estos veinticinco años, aunque sus conclusiones no sean precisamente análogas. Pero ¿son las conclusiones las que difieren, o las palabras en que se formulan? Dejemos para otra ocasión el tema de la justicia. Recientemente escribió Croce una historia de Europa en el siglo XIX que era, en la intención suya, una historia del liberalismo, al que atribuía cuantos frutos del espíritu humano ha gozado la humanidad en la pasada centuria. Benedetto Croce llamaba libertad a lo que debería llamarse espíritu. Excuso decir que con este pequeño cambio de palabras hubiera habido muchos hombres que no son liberales y que habrían suscrito, en lo fundamental, la tesis croceana.

Es verdad que entre los conceptos de espíritu y de libertad existe una conexión estrecha. El espíritu es libre y no hay nada más, en todo el universo, que sea libre. En el prólogo de su obra maestra, *La libertad y el espíritu*, Berdiaeff escribió: «La libertad me ha traído a Cristo y no sé de ningún otro camino que lleve a El». Esta es proposición muy católica, y Berdiaeff, que no quiere a los católicos de España, se sorprendería probablemente si averiguara que jamás ha habido un inquisidor en este país que no la suscribiera. Hay que creer en el espíritu y en la libertad del espíritu. Pero ello no quiere decir que la libertad fomente la creencia en el espíritu. Aquí hay una distinción, que no suele hacerse, y que es la raíz de todos los males que estamos padeciendo. La libertad puede servir para que se predique la fe en el espíritu,

pero también para que se niegue la existencia del espíritu y la de la libertad. En esto no habían caído sus partidarios. La libertad del espíritu es una cosa; la libertad política, otra distinta.

Esa fuerte educación liberal, ¿no podría ser una educación que girase en torno de la fe en el espíritu, como su pilasta fundamental? Si el espíritu es lo único que hay libre en todo el universo, y nadie podrá disputar esta proposición, sino los que nieguen el espíritu o su libertad; si empezamos por sentar el principio de que si hay algo libre en el universo es el espíritu, esta proposición condicional es ya indiscutible, sólo una educación que se base en la fe en el espíritu podrá dar a los hombres ese espíritu fuerte de libertad que se desea. Y como la civiliación es cosa exclusiva del espíritu, el que, a su vez, debido a su propia libertad, que incluye la capacidad de negarse a sí mismo, no se defiende sino por la fe en sí mismo, resultaría que por la conexión que existe entre el espíritu y la libertad sería posible que en el porvenir se encontrara una base de coincidencia entre los defensores del espíritu y los mantenedores de la libertad.

Lo que hubiera convenido es que se encontrase hace cien años. No se encontró. Acaso no era posible hallarla. Y así estamos ahora ante una marea o ante un incendio, o ante un terremoto que lo mismo amenaza a los partidarios de la libertad que a los mantenedores del espíritu.

(Del periódico «La Epoca», Madrid, 30 de marzo de 1936.)

Donoso Cortés y la revolución.

Si los españoles leyeran a Donoso Cortés se enorgullecerían de haber tenido un hombre que no fué tan sólo el apóstol de Cristo y el profeta de la revolución, sino que fué una cosa por ser la otra, con lo que creó la interpretación religiosa de la historia sesenta años antes de que se ocurriera a Max Weber, a Troeltsch y a Warner Sombart mostrar a los marxistas que también se explica la economía por la moral de las distintas religiones.

Los alemanes empiezan a leerle. Nada menos que Carl Schmitt, el gran tratadista de derecho político, ha consagrado tres estudios a Donoso. Ahora Edmund Schramm, docente en la Universidad de Greifswald, le dedica dos: uno en alemán, que tengo ante los ojos, y otro en castellano, que ha de aparecer en estos días. Schramm escribe que el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo doctrinario y el socialismo* de Donoso constituye «el ataque más penetrante del pensamiento europeo contrarrevolucionario de origen católico contra el liberalismo doctrinario y el socialismo pre-marxista».

¿Se ha dicho alguna vez en el extranjero que el escrito de un revolucionario español, demócrata, socialista o anarquista, fuera el más penetrante de Europa? Jamás de los jamases. Y no se crea que un ataque al socialismo pre-marxista sea lanzado a modo muerto, porque lo que había de valioso y de vivo en el espíritu de Proudhon, que era el ansia de justicia social, es lo único que a la hora actual puede

haber de vivo y de valioso, entre todos los odios y resentimientos, que no son sino muerte y horrores, en el socialismo de Marx y de Lenin y de todos sus admiradores.

Donoso era pesimista. Sabido es que Montalembert le escribió, a propósito del famoso discurso de los «termómetros», que: «no he visto en mi vida nada más elevado ni más verdadero en punto a elocuencia parlamentaria». En aquel discurso de 4 de enero de 1849 había dicho Donoso: «Señores, no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza que, cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía está alta. Esta es una ley de la humanidad, una ley de la historia».

En respuesta a Montalembert fundamentó Donoso su pesimismo. El destino de la humanidad se lo disputan dos interpretaciones: la del catolicismo y la de la filosofía, y Donoso llegó a profetizar el triunfo de la filosofía: «¿Ha querido el hombre ser libre? Lo será. ¿Aborrece las ligaduras? Todas caerán a sus pies hechas pedazos. Un día hubo en que, para tomar el pulso a su libertad, quiso matar a su Dios. ¿No lo hizo? ¿No le puso en una Cruz y entre dos ladrones? ¿Bajaron por ventura los ángeles del cielo para defender al Justo, que agonizaba en la tierra? Pues, ¿por qué bajarían ahora, cuando no se trata de la Crucifixión de Dios, sino de la crucifixión del hombre por el hombre?» Y en el párrafo

siguiente se lee: «Yo tengo para mí por cosa probada y evidente, que el mal acaba siempre por triunfor del bien acá abajo, y que el triunfo sobre el mal es una cosa reservada a Dios, si pudiera decirse así, personalmente».

No hay duda de que son pesimistas estos conceptos, pero sería grave error, en que ya incurrieron en vida de Donoso algunos de sus impugnadores, interpretarlos por la letra, y no por el espíritu. La victoria es de Dios, en efecto, de Dios personalmente, «si pudiera decirse así». Pero hay dudas de que pueda decirse así. Esta es sólo una manera de decir. Luego hay que mirar con doble cuidado lo que se está diciendo. No cabe duda de que Donoso exageraba al ponderar la incapacidad del hombre para levantarse por sí mismo. Mejor dicho, Donoso tenía razón, en el sentido de que si Dios nos abandonara, los hombres no podríamos levantarnos. Esta es la verdad fundamental del pensamiento de Donoso. No podemos esperar que bajen los ángeles del Cielo para librarnos de la revolución.

La idea central del *Ensayo* es que al abandonar el hombre a Dios tiene que caer en la revolución. Y esta idea no hay quien la mueva. Han pasado ochenta y cinco años desde que se escribió el *Ensayo*. Pues será cierta dentro de ochocientos cincuenta. El hombre ha de encontrar a Dios de nuevo para salir definitivamente de la revolución. Y tampoco hay quien mueva esta otra idea. Porque hay salidas temporales de la revolución: son las dictaduras. En tiempos de Donoso no se veían otras. Por eso Donoso saludó con júbilo la aparición de Luis Na-

poleón, aunque nadie vió más claro que él todo lo que había de enigmático, de carbonario, de vacilante, y de supersticioso en esta patética figura. Pero la salida definitiva es por el atrio del templo. Salir de la revolución es entrar en la Iglesia.

Entrar en la Iglesia no es meramente tomar agua bendita. Donoso la había tomado muchas veces antes de su conversión: «Yo siempre fuí creyente en lo íntimo de mi alma», dejó escrito, «pero mi fe era estéril, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones». Entrar en la Iglesia es sentir a Dios dentro del pecho de un modo permanente. No se encontrará en sus escritos ninguna puerta que cierre a los hombres la entrada en la Iglesia. Al contrario: el *Ensayo* termina diciendo al hombre que si «huye del orden por la puerta del pecado», ha de volver «a entrar en él por la de la pena, esa mensajera de Dios que alcanza a todos con sus mensajes».

El hombre ha de escoger entre el orden, que es la primacía del espíritu, y la revolución, que es la de los instintos y apetitos. Por este «decisionismo» ha caído Carl Schmitt en la cuenta de la importancia de Donoso. En la vuelta al orden encuentra el hombre, por de pronto, la multiplicación de sus talentos. Donoso lo dice de los Apóstoles: «Cuando los tiempos fueron llegados, el espíritu de Dios vino sobre los Apóstoles como un viento impetuoso en lenguas de fuego... No veían, y tuvieron luz; no entendían, y tuvieron entendimiento; eran ignorantes, y fueron sapientísimos; hablaban cosas vulgares, y hablaron cosas prodigiosas».

Donoso no había sido ignorante antes de que la muerte de su hermano y el acercamiento de la revolución le multiplicaron los fervores. Toda la vida había sido portentoso el niño que a los once años fué a Salamanca a estudiar metafísica y lógica; a los veinte era profesor de Literatura, a los veintiséis era nombrado por Mendizábal secretario del Consejo de Ministros, para ganar de propios méritos los títulos de marqués y de vizconde cuando apenas tenía treinta y cinco.

Pero entre sus trabajos anteriores a 1847, fecha de lo que llama su conversión, y los que siguen hasta 1853, cuando muere en París, rodeado de todos los honores y con fama de ser casi un santo, media la diferencia que hay entre lo efímero y lo eterno, entre lo circunstancial y lo definitivo, entre lo que admira a los amigos y lo que conmueve a los mejores espíritus del mundo, suscita la admiración y el asombro de Veuillot y Montalembert, el afecto y la correspondencia de Pío IX y la respetuosa crítica de hombres como el duque de Broglie y monseñor Dupanloup, por medio del abate Gaduel. «El catolicismo le dió lenguas de fuego; antes no las tenía», escribió acerca de Donoso el gran Barbey d'Aurevilly, y no puede decirse mejor.

Donoso para España ha sido sólo un nombre. Hasta cuando los carlistas se lo apropiaron hicieron languidecer su fama en la misma campana neumática en que ellos han tenido la desgracia de vivir. El conservatismo, que debió hacerlo su héroe, no supo o no pudo, en consecuencia del liberalismo que consigo arrastraban lo mismo los antiguos moderados

que después los canovistas. Pero los tiempos le reivindican. Donoso tenía razón: hay que abrazarse a la Cruz o dejarse caer en el arroyo revolucionario. La «decisión» se impone. Si hay lógica en la historia, lo que Donoso realizó aisladamente en 1847 ha de actuarse ahora por verdaderos enjambres de talentos, que sentirán multiplicarse sus facultades en la fe de Donoso.

(Del periódico «La Epoca», Madrid, 24 de febrero de 1936.)

LA TRAGEDIA DE LA TÉCNICA. LAS MÁQUINAS Y EL ESPÍRITU.

Tenía que venir; tenía que surgir el alemán que estudiase la crisis del mundo a la luz de la filosofía germánica. Se llama Otto Veit, y su libro *La tragedia de la época del tecnismo* (*Die Fragik des technischen Zeitalters*), título maravilloso que hacía esperar un libro lleno de paradojas y sorpresas a lo Nietzsche, a lo Schopenhauer, a lo Spengler. Es, por el contrario, una obra sensata, escrita por un hombre que tiene el ansia de saber la verdad, que mira las cosas en redondo y que no tiene reparos en decir que dos y dos son cuatro, cuando lo juzga necesario, con lo que ya se dice que es espíritu más veraz que vistoso.

El Fausto de la segunda parte murió soñando con los prodigios de la técnica. El siglo XIX se mide espiritualmente desde el fin de las guerras napoleónicas en 1815, hasta el comienzo de la guerra europea en 1914. Es curioso que las invenciones fundamen-

tales que preparan la revolución industrial del siglo XIX coinciden en el tiempo con las obras espirituales en que la *Aufklarung* revela su genio: Kant publicó la *Crítica de la razón pura* en 1781; en 1783 vieron subir los versalleses el globo de los hermanos Montgolfier; en 1784 se construye la primera máquina de vapor con regulador y manivela; en 1786 aparece la luz de gas; en 1787 la máquina de tejer; en 1790 perfecciona James Watt la máquina de vapor; en 1873 surgen al mismo tiempo el telégrafo óptico y la máquina de hilar la lana; en 1874, el primer motor de gas. En 1776 había publicado Adam Smith su libro *La riqueza de las naciones*, que dió la base teórica a la aplicación de estas máquinas.

No es, pues, del todo exacto que los buhos de Minerva sólo emprendan su vuelo en el ocaso de las civilizaciones. En nuestra edad técnica, la gran filosofía; Kant, Fichte, Schelling, el propio Hegel, al que se le ocurre la imagen de los buhos, surge más bien al principio de la nueva era. Filosofía y técnica aparecen juntas, cuando termina el siglo de la «Ilustración» y va a comenzar el de la técnica. Nacen juntas, pero luego se separan, y ésta es la tragedia. La materia quiere dominar al espíritu y el espíritu no quiere, no puede ser esclavo. La técnica desarrolla pretensiones hipertróficas, pero el espíritu del hombre no crece en la misma proporción que el poderío de sus máquinas. La técnica proporciona a los hombres, a las mismas multitudes, recursos y libertades. Ha llegado hasta a hacernos vivir en la isla de la Abundancia, pero no éramos felices en ella.

Usamos y abusamos de cuantas posibilidades nos brindaban las máquinas, y a la postre nos lanzamos a los horrores de la guerra europea, que fué una guerra técnica y el principio del fin de la religión de las máquinas.

Otto Veit no es enemigo de las máquinas. Hasta hace poco era común que los liberales fuesen amigos de las máquinas, y los socialistas enemigos de ellas. Ahora han surgido antisocialistas, como Spengler, que ven en las máquinas un poder demoníaco. No está Veit en sus filas. Al contrario, se encuentra convencido de que los vaticinios de Marx resultaron fallidos, de que las máquinas y la técnica han sido necesarias para que la población de Europa subiera de 200 a 500 millones y mejorasen de condición, al mismo tiempo, las clases trabajadoras. Tampoco sigue a Spengler en sus diatribas contra los responsables (a los que acusa de traición) de que la técnica occidental haya pasado al Extremo Oriente. Veit cree, como los antiguos librecambistas, que el progreso del Oriente favorece al Occidente, y exclama indignado: «¡Qué idea tan absurda suponer que Europa esté interesada en la miseria de los países de ultramar!»

Se vende más, se compra más... Todo se compensa. Esta es la filosofía de Veit respecto de la técnica. El trabajo es más monótono junto a las máquinas, pero es más corto. Se vive más en las ciudades, pero se sale más al campo y hay más facilidades para hacerlo. No cabe duda de que hay más gentes ocupadas que nunca. En cambio, las crisis económicas son angustia perenne, porque cuando no se padecen es

porque se temen, y cuando no se temen es que se están provocando, sin querer, sin querer... En cambio, han desaparecido las hambres de otros tiempos. ¿Dónde está entonces la tragedia? Pero ya nos había dicho que el mal no está en la técnica, sino en el mal uso que de ella se ha hecho. El remedio ha de consistir en enseñar a los hombres a emplear mejor las oportunidades que de la técnica reciben.

La cuestión no es tan fácil. Los hombres vienen siguiendo desde hace mucho tiempo direcciones que no conducen a ninguna parte. Ya la época de la «ilustración» (la *Aufklarung*) cometió el error de querer empezar el mundo nuevo y de no confiar más que en la razón individual. El romanticismo surgió frente a ella, subrayando las unidades sociales: la raza, la lengua, la religión, el pueblo, la geografía; mostrando la relación del presente con lo pasado en la historia; uniendo lo real a lo racional en el concepto de lo orgánico. Hegel fué el padre del romanticismo. Enseñó a los historiadores a respetar el curso de los hechos y a no forzarlo para satisfacer al propio espíritu. Su doctrina central nos decía que hemos de hallar a Dios en el espíritu objetivo y a éste en la historia. Lo malo es que de esta suerte nuestro espíritu queda pasivo y se limita a ver venir las olas y a imaginarse que reconstruye con el pensamiento el curso de los hechos.

Tampoco surgió, ni podía surgir, una dirección espiritual del movimiento positivista. Es en sus propios términos una negación de toda dirección espiritual. No cree más que en los hechos positivos. Con ellos dice que aclara los enigmas del universo. El li-

bro conocidísimo de Haeckel sustituye a Dios y al alma con leyes físicas y químicas. Y está claro que la interpretación económica o materialista de la historia no es sino la fusión del historicismo de Hegel con el positivismo. Tampoco puede esperar el mundo una guía moral de esos especialistas que no conocen, ni quieren conocer, más que un ramo determinado de una asignatura, y piensan en lo demás como podría discurrir su portera. Tenemos que salir de todo este mundo para crear otro. Pero, ¿cómo?

El autor no lo cree posible sino por una renovación de la ética, fundada en la libertad moral de la personalidad, que a su vez ha de fundarse en el espíritu. El autor ha llegado al convencimiento de que el vitalismo no es credo viable para ello, porque no puede condenar al criminal para ensalzar al santo, sobre todo si encuentra más vitalidad en el primero. La vitalidad es necesaria, como la técnica, pero es el espíritu quien ha de indicarnos lo que haremos con ellas. Es curioso. Todos vamos hacia lo mismo: Hartmann, Whitehead, Heidegger, Maritain. Todos buscamos en la palabra espíritu «el camino, la verdad y la vida». El espíritu es una realidad indiscutible, porque en este papel no hay sólo papel y tinta, sino espíritu objetivado, encarnado en la tinta y el papel. Esto es tan claro como que dos y dos son cuatro. Pero, en cuanto nos preguntamos de dónde viene y adónde va este espíritu nuestro, no hay posibilidad de respondernos satisfactoriamente más que en el plano religioso.

(Del periódico «La Prensa», Buenos Aires, 1936.)

G. K. CHESTERTON.

Para mostrar lo que era Chesterton habría que traducir una veintena de artículos suyos y publicarlos todos juntos. Todavía se perdería entonces lo que en cada uno de esos artículos había de respuesta a una pregunta del momento. Pero lo cierto es que no se tendrá idea de lo que era por los libros que publicó, aunque en alguno de ellos, especialmente en *Ortodoxia*, podamos encontrar la flor de su espíritu. Pero Chesterton no era meramente selección, sino uno o dos o tres artículos al día, desperdigados por toda suerte de diarios, semanarios y revistas en el inmenso Imperio británico, que, a los efectos del espíritu, comprende también los Estados Unidos.

Probablemente ha sido esta labor inmensa, agravada con las numerosas conferencias que daba el escritor en diversas partes del Imperio, lo que le ha acortado la existencia. El valor del éxito es tan grande en Inglaterra, que sólo las personas muy fuertes son capaces de resistirlo. El escritor que llega a la popularidad puede vivir como un magnate, pero es a condición de trabajar como un esclavo. Y la salud de los hombres no suele resistir ni una cosa ni otra.

La posición de Chesterton en el mundo del espíritu era única en el mundo. Sabido es que pasó la primera parte de su vida en un proceso de lenta conversión al catolicismo. Hasta 1922 no se decidió a bautizarse. Estos catorce años los dedicó a la defensa de la Iglesia. Pero lo que era único en Ches-

terton es que el motivo inicial de su aproximación a la ideología cristiana y católica fué su defensa de la democracia. Chesterton fué toda la vida el defensor de lo que pudiera llamarse el «hombre medio», que en Inglaterra suele decirse el «hombre de la calle», y que Chesterton llamó el «hombre de la imperial, del ómnibus».

En todo el mundo moderno tiende la democracia a ser irreligiosa o antirreligiosa. Pero a Chesterton le repugnaban las minorías selectas, todas las minorías selectas, ya se seleccionasen por el puritanismo, por la raza, por la clase social, por el cultivo de la inteligencia. Frente a todas las minorías selectas, proclamaba Chesterton que era su portera la que tenía razón, y que lo que distinguía a los verdaderos genios como Shakespeare o Cervantes, es que habían interpretado el sentir general del pueblo, en tanto que los talentos de segundo orden, como Bacon o Gracian, se habían contentado con interpretar los sentimientos de las minorías selectas.

Pues bien, lo que llevó a Chesterton poco a poco al cristianismo y al catolicismo, fué el convencimiento de que el amor al pueblo sólo en el Evangelio puede fundarse, de que sólo en nuestra religión lo mejor no es enemigo de lo bueno. Hace medio siglo se escribió en Inglaterra una novela sobre el contraste entre «El claustro y el hogar», pero ahora ocurre que los antiguos enemigos del claustro se han convertido en enemigos del hogar, mientras que éste encuentra sus defensores en el claustro y el santo se muestra cariñoso junto al hombre vulgar, el peregrino tiene amor por la familia y el monje defiende el matrimonio. El más elevado misticismo

se concilia fácilmente con el amor a los hombres normales. Mas aún, en el catolicismo no se piensa que el misticismo sea anormal, porque en él lo mejor es amigo de lo bueno.

Y es que la hermandad de los hombres, normal en nuestra religión, es, al mismo tiempo, un misterio, porque la unidad del género humano es, sobre todo, artículo de fe. Y no cabe duda de que este género de apologética es bueno, aunque sea más apropiado para un país como Inglaterra, cuyas aristocracias son protestantes, que a otros pueblos de Europa. De otra parte es un hecho que los lectores de Chesterton pertenecían a las minorías selectas y que es en ellas donde recluta cada día sus conversos la religión católica en Inglaterra. Allí, como en otros países, las multitudes abandonan las prácticas y las creencias religiosas. Son las gentes educadas las que poco a poco se están haciendo católicas, al punto que cada año me parece más cierta la observación de que si nos encontramos en un tren a alguien que lea un libro que no sea una novela, de cada diez casos en nueve se trata de un católico, y si en un restaurante elegante vemos tres damas que no parezcan actrices, también es casi seguro que sean católicas.

La razón de que se leyera tanto a Chesterton consistía en su arte de presentar los argumentos de una manera sorprendente y, al mismo tiempo, irresistible. Por asco a las minorías selectas y sus ínfulas combatía también a los hombres que se consideran superiores a todos los demás. En Inglaterra se les suele admirar y hasta es común decir que el secreto de su poder está en la fe que tienen en sí mismos.

Se lo oyó Chesterton decir a un editor respeto de otra persona, y Chesterton levantó el brazo y señaló un tranvía que ponía «Hanwell», lo que en Madrid equivaldría a decir «Leganés» o «Ciempozuelos», y dijo :

«Allí es a donde van los hombres que creen de veras en sí mismos; las estrellas fijas de la seguridad y del éxito y el trono de los superhombres. Los que creen de veras en sí mismos están en los manicomios.»

Otra vez, pero guardaré la sorpresa para el final, parece ensimismado en combatir el fatalismo, y dice: «La Iglesia Católica mantiene que, tanto el hombre como Dios, poseen cierta libertad espiritual. Pero el materialismo científico se atreve al mismo Creador y lo encadena como se encadena en el Apocalipsis al demonio. Nada deja libre en el universo...»

Prepárese ahora el lector. Chesterton, en rigor, no tiene gran antipatía al materialismo, porque lo considera enfermedad vulgar. Sus rencores apuntan más arriba. Sobre todo a los sabios que se consideran libres de las supercherías vulgares. Y fíjese el lector en que esto que viene es continuación de lo anterior :

«Y los que tal hacen reciben el santísimo nombre de *teólogos liberales.*»

Ni una palabra más, pero tampoco se lanzó dardo más venenoso en todos los años de la polémica contra el modernismo. Los teólogos modernistas estaban dispuestos a sacrificar los milagros en aras de las supuestas exigencias de la ciencia. Y fué Chesterton el que encontró esa palabra que mostraba

que un Dios que no puede hacer milagros es un Dios encadenado, al que es inútil rezar ni pedir nada. Y es que el hombre era un genio, que llevaba, por añadidura, camino de ser santo.

Del Periódico «El Pueblo Vasco», Bilbao, 18 de junio de 1936.)

LA FE DEL PUEBLO.

He aquí un librito que lo explica todo. Se titula *El problema religioso-social de España*. Su autor es el padre don Francisco Peiró. Y lo que explica es lo sucedido el 12 de abril y el 16 de febrero. Abra los ojos el lector, ábralos bien. La parroquia de San Ramón, de Vallecas, tiene una feligresía de 80.000 almas: un 7 por 100 va a misa, un 6 por 100 cumple con la Pascua, un 10 por 100 muere con sacramentos. ¿Ha abierto los ojos el lector?

Claro que hay otras parroquias más afortunadas. La de San Millán tiene de feligresía 29.000 almas: el 10 por 100 oye la misa de precepto, el 10 por 100 cumple por Pascua, el 40 por 100 muere sin sacramentos. Y no se crea que el campo da mejor ejemplo. El padre Peiró dice que hay bastantes pueblos de la diócesis de Cuenca, Toledo, Madrid y Ciudad Real donde no va a misa más que el 5 por 100 de los habitantes. Y así hay «una nube de poblaciones rurales del centro y mediodía de España». Verdad que otras son más religiosas, mucho más. Espero que el lector ha abierto ya los ojos. Los datos del padre Peiró vienen a confirmar que «la apostasía

de las masas» no es meramente un tópico de Semanas Sociales. No es todavía, a Dios gracias, un hecho general. Hay muchos pueblos en España donde la mayoría de los vecinos cumple con la Iglesia. Es posible que podamos consolarnos con el hecho de que en las últimas elecciones votaron con las derechas 4.570.744 electores, y con las izquierdas, 4.356.559, y hubo medio millón de votos para los centristas y otros partidos no revolucionarios. Queda siempre en pie el hecho de que, a la hora presente, hay que evangelizar a media España.

Es muy curioso que haya más conformidad de opiniones en punto a los remedios a esta situación que en punto a sus causas. Todos estamos conformes en que hay que ir al pueblo para evangelizarle, en que esta obra requiere organización y recursos adecuados, en que también requiere apóstoles y santos y, finalmente, en que se vería poderosamente ayudada por la cristianización del Estado, aunque nadie la entienda en el sentido de dar a la política la realización de un fin sobrenatural como es el religioso.

Pero lo que hace desconfiar de esta conformidad en punto a los remedios es que no estemos tan conformes respecto de las causas de la descristianización. En estas columnas hubo ocasión de combatir la hipótesis que la atribuye a los falsos cristianos que han traicionado las doctrinas de Jesús y las directivas de los Papas. Es imposible creer en esta explicación porque lo que hagan de malo los malos católicos será siempre compensado por lo que hagan de bueno los buenos, y siempre serán mejores

los católicos que los que no lo son, a menos de suponer que es el catolicismo lo que desmoraliza a las gentes, y ésta no es a tesis que pueda defender un católico.

Preferible es pensar, como el padre Peiró, que se trata de una debilitación general del espíritu cristiano, que tiene muchas causas; una de ellas, la emigración a las ciudades de la gente del campo, porque al cambiar de medio social abandona las prácticas religiosas, y otra, muy importante, que consiste en que al empobrecerse la Iglesia, como consecuencia de la desamortización, y encontrarse sus sacerdotes y Congregaciones sin medios económicos suficientes de existencia, tuvieron que buscarlos entre las clases acomodadas, con lo que buena parte de las clases populares quedaron abandonadas. Ahora no cabe duda de que lo primero que hay que hacer es convencer a las masas de que la Iglesia ha tomado siempre a su cargo la defensa de los pobres, de los humildes, de los oprimidos.

Y en cuanto a la causa fundamental, la debilitación del espíritu cristiano, la opinión del padre Peiró viene a confirmar la por mí expuesta en *Acción Española* al decir que la herejía española es cazurrismo o palurdismo o pancismo, y que sus adeptos se caracterizan en que no dan dos higas por ninguna idea, ni heterodoxa ni ortodoxa. Con ello no quiero decir que el pueblo español no sea inteligente. Lo creo inteligentísimo. Pero el padre Peiró dice, y con razón, que en España no se producen sustituciones de la religión con otros sistemas de creencia y de conducta, con sus dogmas su meta-

física y su moral. Lo que se da en España es sencillamente la pérdida de la fe entre las gentes que no la cultivan y la voluntad de no creer cuando la religión nos impone alguna obligación desagradable.

El padre Peiró hace suyas las palabras de Menéndez Pelayo en los *Heterodoxos* cuando decía que «el español que ha dejado de ser católico es incapaz de creer en cosa ninguna, como no sea en la omnipotencia de un cierto sentido común y práctico, las más de las veces burdo, egoísta y groserísimo». Pero ello no quiere decir que el fondo de la herejía española nos sea peculiar y privativo. Lo que sucede en el extranjero, con más frecuencia que en España, es que al sentirse la falta de fe se procura sustituirla para no angustiarse demasiado.

El creyente se angustia porque no sabe si acertará a hacer siempre lo que su religión le dicta. Pero cuando pierde la fe o cuando una pasión o un mal deseo le induce a excusarse de su mala conducta poniendo en duda la validez de los mandamientos hay muchas gentes que no pueden resistir la mayor angustia que les nace de no saber ya a dónde encaminarse por haber perdido la estrella del Norte que les guiaba. Lo que se hace frecuentemente en el extranjero es inventar entonces teorías con sus dogmas, sus mandamientos y su metafísica, para cubrir la falta de fe, como Lutero creó la de su siervo arbitrio para tapar su incontinencia. Los españoles se contentan con decirse un refrán o echar un terno, se aguantan la angustia y no se enteran, como dice el padre Peiró, «de las obras de irreligión que se publican en esos países de inquietud espiritual»,

pero no es que carezcan de inquietud, sino que saben o presienten que lo que haya de religión en cualquiera otra nación del mundo es lo que tenga de catolicismo.

Esta es la razón de que no se llene entre nosotros el vacío que la religión deja al perderse. Es decir, no se llena de un modo religioso. Lo llenan las pasiones, la ambición, la codicia, la pereza, el resentimiento, la lucha de clases o aquel dogma que oí expresar días pasados a un obrero que decía: «No hay más honor que el billete de mil pesetas», con lo que se olvidaba de que el valor de los billetes depende del sentimiento del honor en los Estados.

(Del periódico «ABC», Madrid, 7 de marzo de 1936.)

EL PUEBLO SIN FE.

Se me envía el libro del jesuita francés P. Croizier *Hacia un porvenir mejor (Pour faire l'avenir)*, traducción, prólogo y notas del señor Arboleya. Lo leo *sine ira et studio*. Me encuentro con que el padre Croizier atribuye a dos causas generales la apostasía de las masas de Francia; que muchos católicos franceses, desoyendo los consejos de León XIII, persistieron en ser monárquicos, por lo cual no pudieron defender el catolicismo contra las leyes laicas con la misma eficacia que de haberse hecho republicanos; y que otros dejaron de cumplir las instrucciones contenidas en las Encíclicas de los Papas sobre la cuestión social.

Al primer punto dedicaré pocas palabras. Se trata

de una cuestión de eficacia política, no de fe. Se puede creer que conviene a la religión que los creyentes se adhieran a un régimen que se les muestra adverso. También se puede pensar que es desde fuera del régimen como se contendrán mejor los ataques a la Iglesia.

Vamos con el segundo punto, que envuelve sin duda una razón justificada, por lo menos en cierto modo. Los obreros advierten que los patronos católicos procuran aprovecharse cuanto pueden de su trabajo, entienden que ello contradice los principios cristianos, y deducen —si no ellos, lo deducen por ellos los jefes socialistas— que la religión no es sino una tapadera de los intereses patronales. La deducción no es lógica. El hecho de que un médico fume no priva de razón a sus consejos de que no se fume, y no implica tampoco que sea un agente encubierto de la Tabacalera.

Pero analicemos el argumento. ¿Que los patronos católicos se aprovechan de los trabajadores? Es indudable. O se aprovechan o perecen como tales patronos. Los que son católicos han de trabajar en concurrencia con otros que no lo son y que no se sienten obligados ni poco ni mucho por las Encíclicas de los Papas. Si un patrono zapatero paga a sus operarios el salario familiar, se encontrará con que sus botas son más caras que las de otro patrono que no paga sino el salario corriente. Los patronos que más se aprovechan del trabajo obrero son los que más prosperan y los que acumulan capital bastante con que comprar máquinas que le permitan desplazar el mayor número de obreros. Ello no es

ninguna perversidad de los patronos, sino el régimen capitalista en que todos vivimos.

Es un régimen que no está hecho para la mayor prosperidad de los patronos que obedecen las Encíclicas, ni para la de las sociedades obreras que procuran la armonía del capital y el trabajo. Lo que se favorece con el actual régimen es la codicia patronal, de una parte, y el espíritu de lucha de clases de los sindicatos obreros. Ello es tan claro como la luz del día, lo mismo si se lo considera *a priori*, por el análisis fenomenológico del sistema de libre concurrencia, que si se estudia históricamente, por sus resultados. Aquí y allá surge algún patrono genial y piadoso, que a fuerza de talento consigue el éxito, sin escatimar la paga a los obreros y hasta obtiene su cariño con su generosidad y cuidado; pero estos son casos excepcionales, necesariamente excepcionales. El régimen de concurrencia tiene que ser duro e injusto. Y el desquite de los sindicatos es igualmente injusto y duro.

En este sistema de mutuas injusticias se comete también la de afirmar que «la religión es un instrumento de dominación social en manos de los plutócratas» «Bulletin comuniste», 7 de junio de 1923, página 294). Ello es completamente falso; pero el permiso para difundir esta falsedad lo concede en todos los países el régimen liberal. Concedo que, hasta sin liberalismo, pudiera difundirse de labios a oídos semejante disparate, por lo que hay que penetrar más adentro para encontrar la causa de la difusión de esa mentira, que acaso no sea sino el pretexto que se da a sí misma la incredulidad. Y el

caso es que el Padre Crozier penetra más adentro, porque dice (pág. 226), y estas son, a mi juicio, las líneas más totalmente veraces del libro.

«Somos todos víctimas de una doble revolución: la una, ya antigua, la de Renacimiento, que, so color de resucitar las viejas civilizaciones griega y romana—que fueron civilizaciones paganas—introdujo el paganismo en las ideas; y la segunda, la de 1789, que la ha acentuado y añadido el individualismo, después de haber roto los antiguos cuadros. La grande industria surgió entonces, transformando las condiciones del trabajo y la producción; la circulación del dinero fué igualmente modificada, favoreciendo el agio y la usura. Hasta tal punto que el desorden económico llegó a un grado increíble, bien entendido que, como ocurre siempre, las víctimas fueron los más débiles».

Es algo inocente afirmar, como me dice el Padre Gafo en el «Diario de Navarra», que la causa inmediata específica y permanente de la apostasía de las masas obreras es: «su estado habitual de miseria económica». Esta interpretación económica de la religión no es admisible. Acepto la conclusión de que tenemos todos el deber de sacar de su miseria a las masas del pueblo. ¡No será empresa fácil, ni de una sola generación, en país tan pobre como España! Pero no hemos de creer que el pueblo nuestro estaba más rico cuando iba a la Iglesia que cuando ha dejado de ir. El liberalismo económico, el régimen capitalista, es intrínsecamente anticristiano, pero nadie puede dudar, por lo menos hasta que le llegó la hora del declive, que ha aumentado la ri-

queza del mundo y hecho vivir a las masas mejor que antes.

Es, sin embargo, un régimen en lo fundamental anticristiano, que nos hace vivir de espaldas al mandamiento del amor al prójimo. Millones y millones de personas han conservado la fe y la caridad a pesar de ese régimen. De ahí el valor inmenso de las Encíclicas de los Papas. Nos estimulan a practicar la virtud, haciendo los necesarios sacrificios. No es el régimen económico mismo lo que arranca la fe de los pechos, sino la reflexión espiritual (poco espiritual llena de resentimiento, pero como lo es todo pensamiento espiritual siempre) sobre el régimen, pervertida por las ideas paganas y por el ambiente de mentiras antirreligiosas en que tenemos que vivir, lo que ha determinado la apostasía de las masas.

(Del periódico «ABC», Madrid, 31 de marzo de 1936.)

AL MARGEN DE LAS ELECCIONES.

¿Pero cree nadie que se puede vivir eternamente teniendo que vencer en las próximas elecciones a la revolución social? Si ganamos, volverá a amenazarnos con el exterminio; si perdemos, los revolucionarios cumplirán sus amenazas. Es posible que la cosa no pueda presentarse de otra manera. Desde el punto y hora en que hay partidos que se llaman «burgueses» y no vacilan en amparar a la revolución, no hay más recurso que hacerla frente lo mejor que se pueda; pero ¿creen los jefes de las fuerzas de derechas que está bien planteada una lucha

que, en caso de victoria, tendrá que prolongarse por tiempo indefinido, y que, en caso de derrota, acabará de una vez con ellos y sus huestes?

Sólo que hay otro aspecto de este negocio, que es el que ha de interesar a las gentes de espíritu. Ya nuestra vida espiritual era pobre en aquellos tiempos en que parecía contarse con que el orden social no se perturbaría esencialmente. La razón de ello la explicó Menéndez y Pelayo con palabras que, a la hora presente, debieran estar grabadas en todas las memorias: «Un pueblo nuevo puede improvisarlo todo, menos la cultura intelectual. Un pueblo viejo no puede renunciar a la suya sin extinguir la parte más noble de su vida y caer en una segunda infancia muy próxima a la imbecilidad senil».

Ahora puede decirse que nos devoran el alma los resplandores de la revolución prometida. Toda nuestra curiosidad está absorta en la cuestión tremenda de si ha de salir triunfante de las urnas el orden o la revolución. No se puede pensar en otra cosa. Y si hay algunos solitarios que a otros temas dirigen su atención, no hay tiempo ni tranquilidad para escucharles. Todos los signos de nuestra vida espiritual desaparecen en el ansia política. *Politique d'abord,* suele decir Maurras. Pero es para que las gentes puedan atender a sus quehaceres y a sus pensamientos. Porque lo principal es eso: que se pueda vivir, y lo supremo, que se pueda vivir la vida superior.

Ya andaba mal. Eso de que nuestras bellas artes tuvieran por dioses tutelares al conde de Romanones en la Academia y a don Alejandro Lerroux en el Círculo, era claro síntoma de su indigencia. La no-

vela y el teatro no rompían los moldes del siglo XIX. ¿Dónde están en ellos toda esa España nueva de masas apóstatas y revolucionarias, de pistoleros y anarquistas, de técnicos y hombres de negocios, de mujeres universitarias y de militares legionarios? Es probable que el mayor responsable del apartamiento de las letras y la vida acabe de morir. Y es sintomático el hecho de que apenas se haya recordado esta sin por influencia.

Fué don Ramón del Valle Inclán el que, para bien o para mal, entre los años 1895 y 1900, cambió el rumbo de las letras españolas. Compárense los versos de Luis Royo Villanova, recogidos en estos días en el volumen *Manchas de tinta*, y los primeros de los Machado. No hay apenas diferencia de fecha. Royo moría en 1900, en plena juventud. Entonces empezaron a publicar sus versos los Machado. Nos hallamos ante dos mundos distintos. Y la razón de esta diferencia es que no había pasado sobre Royo la influencia de Valle, ni el ejemplo de los versos de Rubén. No cabe duda de que Valle y Rubén sacaron a la poesía española del falso populismo en que el ingenio de don Ramón de Campoamor la había rebajado. Pero ¿se ha preguntado nadie, con ocasión de la muerte de Valle, si no hemos pagado su estilismo con la atrofia de la imaginación? ¿Si no penetraban nuestras letras, en tiempo de Pereda, de Galdós y de las primeras novelas de Palacio Valdés, más profundamente en nuestras almas que en años posteriores? Pues había que preguntarlo. Vale la pena de averiguar la razón de ello.

Posteriormente, ha muerto Blay. Era un buen es-

cultor, pero tenía, por añadidura, finísimo talento crítico. Hace más de treinta años que le oí decir, por cierto que con gran asombro mío, que cuando España tenía los mejores pintores de Europa, poseía también los mejores escultores. Entonces este saber era un secreto. Después se ha divulgado. Sabemos que Hernández, Montañés, Mena, Mesa, eran grandes. Nuestra escultura polícroma fué probablemente la mejor escultura cristiana. La policromía no resta nada a su grandeza. Polícromas también eran las esculturas griegas destinadas a estar bajo techado. ¿Lo ha recordado nadie a la muerte de Blay?

Pero España indudablemente es pueblo de pintores. Bueno. Manuel Abril acaba de publicar un libro que titula *De la Naturaleza al Espíritu. Ensasayo crítico de pintura contemporánea desde Sorolla a Picasso.* Sorolla o la naturaleza («un pimiento que parezca un pimiento»): Picasso o el espíritu (las ideas platónicas de las cosas : aquí sin comillas, porque sólo se trata de una interpretación). Pero ¿qué hay en ellos? Además de la farsa de los marchantes parisienses de pintura, ¿no valdría la pena de estudiar en serio un movimiento artístico que tiene que interesar profundamente a un pueblo de pintores?

Así, por incidencia, hemos hablado de las masas apóstatas y revolucionarias. Todos recordamos los sucesos de Asturias y la saña con que fueron perseguidos sacerdotes y religiosos que vivían más pobremente y con más trabajo que sus perseguidores.

¿Qué hay aquí? ¿Qué monstruosidad es esta? ¿Por qué matar a gentes que trabajan dieciséis horas al día, para educar a nuestros hijos, por una pitanza más humilde que la del peón peor pagado? ¿Es que no saben estas cosas los obreros? Y si no las saben, ¿por qué no las saben?

No quiero hablar de los temas del mundo. Dicen algunos ingleses que ha surgido en su país, con Whitehead, un genio metafísico y filosófico de la altura de Hegel. No cabe duda de dos cosas: primera, de que es todavía más oscuro y difícil de leer que el propio Hegel, y segunda, que cuando se le llega a entender, aunque sólo sea parcialmente, descubre perspectivas admirables, que constituyen nuevos horizontes. ¿Por qué no lo estudiamos? ¿Por qué no ha sonado su nombre en España? No se trata de ninguna improvisación.

Hemos traducido algunos libros de Berdiaeff. La señora Cardona acaba de publicar su traducción de *El cristianismo y el problema del comunismo*. Juntamente con *El credo de Dostoyevky*, hace entender el misterio de la revolución rusa, que no es otro que un populismo extraño, originado al través de cien años de polémica entre occidentalistas y eslavistas, por el que los intelectuales rusos llegaron a creer que el pueblo tenía más razón que los sabios, por ser el que más sufre. Pero Berdiaeff anda revolviendo los últimos fondos de la fe cristiana. Me parece que se engaña en sus críticas del catolicismo, por no acertar a ver en la Iglesia más que la Institución que tiene que acomodarse con las demás instituciones de la tierra; en vez de reparar en lo que hay en ella de di-

vino, que nos rebase infinitamente, al mismo tiempo que nos vivifica con su mismo rebasamiento.

Pero ¿qué duda cabe de que Berdiaeff, en sus libros mejores, tales como la *Libertad y el Espíritu*, que nadie ha traducido a nuestra lengua, está revolviendo el fondo eterno de nuestra religión y que, aunque se equivoque parcialmente, está haciendo más por una restauración del espíritu cristiano que muchos miles de predicadores?

No he de hablar de los temas de corporatismo, maquinaria y reforma agraria, que al mundo preocupan y que también nos afectan como a cualquier país. Lo que digo es que así no se vive. Que gentes que se precian de inteligentes nos hayan colocado bajo la amenaza de la revolución social, ante la cual dobla sus alas el pensamiento, para no pensar más que en si saldremos con vida de las urnas, dentro de quince días; que no sea posible unir a la gente de talento para quitarnos de una vez esa amenaza y restaurar nuestra vida espiritual, se me figura que es una gran tristeza. Porque si tenemos que abandonar la vida del espíritu para convertirnos en electoreros y no podemos dedicarnos a otra cosa que a preparar distritos para las futuras elecciones, bajo pena de muerte si dejamos de hacerlo, necesariamente ha de llegar una hora en que toda la gente de alma distinguida se diga: «Hagan conmigo lo que quieran, pero no puedo seguir abandonando lo mejor de mi espíritu para pelear en un combate que no ganaré nunca».

(Del periódico «La Epoca», Madrid, 28 de enero de 1936.)

IDEALES A MEDIAS.

He leído en estos días artículos sobre los tiempos de nuestra juventud. En algunos de ellos se mira con ojos de añoranza la Francia de 1890; en otro, la España de 1905; en otro, la de diez años antes. ¿Qué piensa usted del tiempo pasado?, le pregunté a «Cualquiera». ¿Era mejor realmente? Excuso decir que se trata de persona que hizo cuanto estaba en su mano por evitar que pasáramos, tal como hemos pasado, de los tiempos de antaño a los de ahora. Hay otras gentes de muy buen conformar respecto de sí mismas. Nos han metido en estos líos de ahora y se acuestan y duermen tranquilas, como si no hubieran roto un plato. Creo que, en su caso, el pobre «Cualquiera» no dormiría nunca. Ya en la actualidad padece de insomnios. Pero si se sintiera en alguna manera responsable de la revolución se moriría de ellos.

¿Qué duda cabe de que los tiempos de hace cuarenta años eran más agradables que los de ahora? Se gozaba de seguridad, se vivía sin angustia, había en la política, en las letras y hasta en las ciencias figuras que llenaban el ámbito nacional más completamente que las de ahora, porque la gente creía en ellas, y tenían grandes grupos de fieles, lo mismo en Cánovas que en Castelar, Salmerón que Pi y Margall, Nocedal que Pidal. España pesaba en el mundo más que ahora. Teníamos instituciones en las que confiábamos.

Podíamos engañarnos en la esperanza del retorno de un pasado glorioso, que sólo a medias cono-

cíamos. Eramos quizás más pobres que ahora, pero el porvenir se presentaba menos sombrío para las juventudes universitarias, que hoy no saben cómo podrán procurarse el sustento el día de mañana.

Pero con todo y en conjunto, me parecen mejores estos tiempos, no porque no sean, como son, horrorosos, sino porque contienen la promesa de un mundo mejor, mientras que aquéllos estaban ennegrecidos todo el tiempo por el temor de una caída, de la caída que al fin ha venido. Y es que entonces nos queríamos engañar con ideales que sólo sentíamos a medias, porque eran truncos e incompletos de por sí. Los jóvenes nos decíamos los unos a los otros que carecíamos de ideal y como los hombres no podemos, literalmente no podemos, vivir sin ideales, aceptábamos el primero que se nos ofrecía, como el de hacer carrera, o casarnos con una chica rica, o llegar a figurar entre los cronistas de «El Liberal». En medio del desastre colonial lanzó don Joaquín Costa su divisa de *Escuela y despensa* y, a falta de otro ideal, buen golpe de españoles la hizo suya, aunque no faltó tampoco quien desde el primer momento hizo la observación de que no tendríamos verdaderamente escuela, ni despensa, como no las concibiéramos al servicio de un ideal que nos llenara más el alma, porque si no poníamos la despensa al servicio de un amor superior, habría muchos más negocios de obras públicas que caminos y canales y muchas más carreras de maestros que enseñanza y cultura.

Mientras las «fuerzas vivas» proclamaban la «escuela y la despensa» se dejaban ganar los escritores por la otra divisa, no menos incompleta, del «arte

por el arte», que tendía a convertir las actividades literarias en puros ejercicios de estilo, a expensas de la imaginación creadora y de la esencia misma de todo arte. Pero, a falta de un ideal verdad, las gentes se conformaron con estos ideales a medias, como manejaban los tópicos políticos de autoridad y libertad, sin profundizar en su significado, ni precisar sus límites. ¿Puede creer nadie que ha habido nunca un vascongado inteligente a quien satisficieran aquellos disparates de Sabino Arana, cuando decía a los bilbaínos que si el maqueto les pide limosna le contestasen que hablara en vascuence? ¿Hablaban vascuence los bilbaínos? Pero eran siempre la necesidad de contentarse con ideales a medias, a falta de ideales completos. Tampoco los catalanes podían satisfacerse con aquellos dislates imperialistas, que les pintaba Prat de la Riva, a base de la destrucción de Italia y Francia. A veces se reían de ellos, pero los seguían aún riéndose, a falta de otros mejores a los que querer con toda el alma.

Cánovas había dicho que son españoles los que no pueden ser otra cosa. Silvela, que carecíamos de pulso; Costa nos aseguraba que éramos africanos, y los hombres de la Institución inventaban el tópico del pueblo cavernícola, incapaz de progreso, con el que amedrentaban a los políticos y se hacían los administradores del presupuesto de Instrucción Pública, que luego se ha ido multiplicando de año en año, hasta alcanzar proporciones astronómicas, sin que se vean por parte alguna las maravillas culturales que iban a surgir de este derroche. Aquello que Costa predicaba se ha realizado íntegramente,

lo que no impide para que todavía sigamos esperando los resultados de su política de calzón corto. Ahora nos damos cuenta de que España no contó con una cultura superior admirable sino en aquellos siglos XVI y XVII, en los que no tenía presupuesto de Instrucción Pública y hasta para construir obras hidráulicas que no nos cuesten más de lo que valen lo que se necesita es encontrar hombres que las dirijan con el tesón y el desinterés del canónigo Pignatelli, «para la mayor gloria de Dios», que es como han de hacerse todas las cosas grandes.

No sé si en la España actual habrá muchos santos. Creo que habrá algunos y que en la España futura habrá más. Pero lo que hay en la España actual es un concepto más claro de lo que es un santo del que había en la de hace cuarenta años, como hay también un concepto más claro de lo que es el patriotismo desde que hemos visto cómo un pueblo al que se despreciaba, como es el de Italia, ha podido desafiar impunemente las iras del Imperio británico, por haber sabido concentrar sus fuerzas y recursos en la realización de una obra nacional. Hemos visto subir a Italia como hemos visto deshacerse el Imperio de Rusia. Grandes e inolvidables cosas han sucedido en torno nuestro. Respecto de España, no será ya fácil que volvamos a tener gobernantes que digan como Eduardo Dato, pocos días antes de ser asesinado: «Aquí no pasa nada; aquí no ha pasado nunca nada». Ahora sabemos que en todos los países suceden cosas graves, sobre todo si se vive en la incertidumbre de que hayan de ocu-

rrir y no se dedica uno con toda el alma a impedir que sucedan.

Pero no sé si he dicho ya con claridad la razón de que estos tiempos calamitosos me parezcan mejores que los pasados tiempos plácidos. Y es, naturalmente, que de aquella antigua placidez se derivaban casi fatalmente estas calamidades, mientras que de estas calamidades puede venir la muerte, pero también la clara conciencia que tenemos que vivir en lo futuro una vida de virtud, que es lo fundamental, lo universal y lo eterno, y no una vida de escuela y de despensa, o de europeización, o de democracia, o de autonomías, o de arte por el arte, que son los tópicos de ocasión, que nunca pudieron ser creídos totalmente, porque eran recursos con los que se acudía a necesidades de momento, pero que nunca respondieron a las necesidades profundas del hombre.

Las nuevas generaciones se encuentran confrontadas con el dilema de que España se les vaya de entre las manos o de que tienen que restaurarla sobre las viejas pilastras del patriotismo y la santidad. Ya no valen los tópicos con los que se ha pasado el tiempo, a falta de ideales verdaderos. Hay que volver por la verdad, por el poder, por el amor, por aquellos valores que valían en tiempos de Aristóteles y que seguirán siendo valiosos en el día del juicio. Y creo que las nuevas generaciones tienen gran suerte al tener que elegir entre la fe y el escepticismo, en vez de perderse, como la nuestra, en verdades a medias e ideales truncos.

(Del periódico «La Epoca», Madrid, 15 de junio de 1936.)

CONVERSIONES.

«Sólo los que construyen sobre ideas edifican para la eternidad.»

(EMERSON.)

Di con este pensamiento de Emerson compulsando ensayistas de habla inglesa: Emerson, Carlyle, Bacon, Addison, Quincey, Lamb, Hume y Holmes, que me enseñaran a tratar el tópico del día en tono que no fuera ni demasiado elevado ni demasiado familiar. Por supuesto, que donde dice ideas Emerson quiere decir «verdades», porque las ideas cambian y las verdades no, digan los relativistas cuanto quieran.

Esta es época de cambio en las ideas. Todos los días nos sorprende el caso de algún amigo que se apartó hace diez o veinte años de los reaccionarios y oscurantistas y que ahora se persuade de que no hemos dejado de ser nunca hijos amantes de la cultura y de la luz. Artistas de taller, abogados de bufete, empleados de oficina parece que salen de sus conchas para dar la razón a los que años antes hacíamos lo mismo.

Escritores que nunca habían sentido una emoción política, que no encontraban sino retórica vacía en los artículos de fondo, que sólo buscaban la emoción y la vida en los rincones adonde no llega la política, se han encontrado en estos días con las tensiones máximas del alma donde nunca las habían esperado, y han sentido remordimiento por todo lo

que no habían hecho en todo el curso de su pasada vida.

Frente a estos hombres, que han hallado lo que no esperaban donde no lo buscaron, hay los que se han cerciorado de que la libertad o la hermandad humana que querían no se encontraban donde las buscaban. Porque no cabe más libertad que la del espíritu, y ésta no se obtiene con la libertad de la barbarie, sino con la sojuzgación de la naturaleza por el espíritu.

Tampoco la hermandad de los hombres. No hay otra garantía de ella que afirmar, como Alonso de Ojeda, que Dios Nuestro Señor hizo una pareja de un hombre y una mujer, de la cual descendemos igualmente los indios y los blancos. Suprímase este dogma y las obligaciones que de él se derivan y no podremos cifrar nuestra esperanza más que en una vaga simpatía animal, que queda desmentida por los hechos del odio y de la guerra entre los hombres.

Sobreponerse al odio y a la envidia no es siempre cosa fácil. Muchas veces se suda con angustia al rezar aquello de: «Así como nosotros perdonamos a nuestras deudores», y querer uno asegurarse de no estar diciendo mentiras al Señor. ¿A qué recurso apelarán los que no rezan el Padrenuestro para salir de la alteración de las venganzas, en la que veía Herodoto la única ley constante de la historia?

Estrecho debe tener el agujero nuestro reloj de arena, porque los granos no caen sino uno a uno. Pero así se va haciendo el montón. El montón de las gentes persuadidas de que la civilización no puede darse nunca por supuesta. Hay que defenderla.

Siempre está amenazada. Como la muerte a la vida, así pone cerco la vida animal a la del espíritu.

(Del periódico «ABC», Madrid, 17 de julio de 1936.)

LOS PREJUICIOS DE LA CULTURA.

El centenario de San Agustín (*), que el mundo cristiano ha celebrado con la publicación de numerosos libros, dedicados a estudiar la obra del santo, y España con la celebración de una serie de conferencias pronunciadas por los señores Yanguas, Pradera, duque de Maura, Ors y el firmante y con la nueva edición en cestellano de *La ciudad de Dios,* entre otros trabajos de eclesiásticos, habrá servido para rectificar uno de esos grandes errores que se introducen por descuido o por prejuicio en el mundo de la cultura, y duran hasta que alguien se toma el trabajo de hacer las investigaciones necesarias para demostrar satisfactoriamente su carencia de fundamentos y logra enterar de ello a las gentes.

El error consistía en suponer que San Agustín había pintado en sus dos ciudades: la de Dios y la de los hombres, la Iglesia y el Estado, respectivamente.

(*) Con motivo del Centenario de San Agustín, publicó Maestre en «La prensa» de Buenos Aires, 19 de julio de 1931, las páginas que van desde aquí hasta el final del presente volumen, y que se han colocado como terminación del último capítulo del libro, porque completan su visión de las consecuencias de la acción del espíritu en la vida temporal. Estas páginas fueron publicadas con el título de «El centenario de San Agustín. El valor de la vida secular».

De esta doctrina se deducía inevitablemente el menosprecio del Estado y de las actividades seculares. Y como el santo ha tenido decisiva influencia sobre el pensamiento medieval, que a su vez ha condicionado y sigue condicionando, positiva o negativamente, el de la Edad Moderna, de la antítesis establecida por el santo han querido deducir algunos pensadores, y es idea comúnmente aceptada, que a San Agustín se debe el hecho de que no suelen ser tan eficaces los países católicos como los protestantes en punto al cumplimiento de sus deberes políticos y de ciudadanía.

Este es un prejuicio que, hasta cierto punto, comparten algunos pensadores católicos, incluso algunos apologistas del catolicismo. Uno de ellos me decía en Londres, hará unos quince años, que la ciudad de los hombres que San Agustín llama Babilonia, podía prosperar indefinidamente sin atenerse a las leyes morales, idea que me pareció monstruosa cuando la oí, y que lo es, en efecto, porque ni las partidas de ladrones pueden alcanzar considerable duración si no se guardan sus miembros cierta fe y los respetos debidos al capitán y a su teniente.

Ha habido, además, dos grandes hombres, que recientemente han mantenido este mismo prejuicio: Gierke, uno de ellos; Troeltsch y Max Weber han dado la puntilla —si se me permite el vulgarismo— a la interpretación económica de la historia, porque, con su estudio de la influencia que ha tenido la religión en la economía de los distintos pueblos, han creado la interpretación religiosa de la economía, o

cuando menos hubieran podido crearla o la habrían creado, de haber sido científicos menos escrupulosos, porque lo que han mostrado únicamente es la influencia de la religión en la economía, porque ni uno ni otro han caído en la tentación de simplificar la filosofía de la historia, reduciendo a uno solo los factores que determinan la conducta de los hombres y de las sociedades, sino que saben muy bien que la totalidad de la historia de un pueblo en cuantos aspectos merecen registrarse, no se alcanza reduciendo estos aspectos a uno solo, sino combinando el estudio de un lado con el otro, hasta hacer una historia de todos los lados importantes de la vida de un pueblo.

GIERKE Y SAN AGUSTÍN.

En su obra monumental sobre *El derecho corporativo alemán* (*Das deutsche benossenschaftsrecht*, III, Berlín, 1881) dice Gierke que la teoría de la Teocracia, construída por San Agustín, no reconoce más expresión moral en la ordenación del mundo que la Iglesia fundada por Dios, «el Estado, cuyo rey es Cristo». En esta concepción teocrática no se deja subsistir el Estado secular, con todas sus ramas e instituciones, sino en cuanto se subordina al servicio del Estado de Dios, tal como en la Iglesia se realiza. El Estado cristiano ha de tener exclusivamente en la Iglesia el origen y el fin de su existencia. En cambio, el Estado secular, en tanto que ordenación natural y humana fundada en sí misma, carece de justificación moral.

Y Gierke procura fundamentar estos escritos en cinco pasajes de *La ciudad de Dios* y de otras obras de San Agustín. El primero dice: «Dos amores fundaron dos ciudades, es a saber: la terrena, el amor propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial el amor de Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio».

El segundo pasaje dice: «Pare el ciudadano de la ciudad terrena por la naturaleza que el pecado ha viciado; en cambio el ciudadano de la ciudad celestial pare por la gracia, que liberta la naturaleza del pecado. Por eso se llama aquélla vaso de ira, y ésta, vaso de misericordia».

He aquí el tercer pasaje: «Propagándose y creciendo el humano linaje con el libre albedrío de la voluntad, participando de la iniquidad, vino a hacerse una mezcla y confusión de ambas ciudades».

Cuarto pasaje: «En la tierra ambas ciudades gozan juntamente de los bienes temporales, o padecen juntamente los males con diferente fe, con diferente esperanza, con diferente amor, hasta que el jucio final las distinga y consiga cada una su fin respectivo que no ha de tener fin».

Y quinto pasaje: «El pueblo es tanto mejor cuanto mejores son las cosas en que está enfermo, y tanto peor cuanto peores sean esas cosas».

Vuelva a leer el lector esos pasajes y advertirá fácilmente que Gierke tendría toda la razón en sus juicios, si fuera cierto que San Agustín llamase al Estado la ciudad de los hombres, y a la Iglesia, la ciudad de Dios; pero que ni en esos pasajes, ni en

otros algunos de sus obras fundamentales, ni de sus epístolas, ha hecho el santo semejante clasificación. Le ha sucedido a Gierke lo que a otros muchos comentaristas de *La ciudad de Dios*, y es que han supuesto que la ciudad de Dios era la Iglesia, y la ciudad de los hombres, el Estado; no se les ha ocurrido poner en duda la legitimidad de semejante atribución y han procedido como si fuera cierta y no fuera necesario volver sobre ella. Ello ocurre frecuentemente en el mundo de la cultura. Diríase que entre nuestros ojos y nuestros juicios le gusta juguetear al mismo diablo, para que ni los sabios sepan leer lo que tienen delante de la vista.

LA CIUDAD DE DIOS.

Herr Otto Schilling ha podido deshacer fácilmente los supuestos de Gierke mostrando que ya no puede dudarse de que San Agustín, en *La ciudad de Dios*, no tuvo el menor propósito de resolver el problema de las relaciones de la Iglesia y el Estado. Esto es ya un resultado positivo del análisis científico de la obra del santo. Herr Schilling se ha servido para demostrarlo del trabajo de otros investigadores en el libro que ha dedicado a *La doctrina política y social de San Agustín* (*Die Staatsund Soziallehre des hl. Agustinus*); pero ha añadido unas páginas que es lástima tener que extractar, por la perspicuidad que revelan.

La ciudad de Dios es una apología, en gran estilo, del Cristianismo frente al paganismo. Lo caracte-

rístico del paganismo es la soberbia. En vez de inclinarse ante el Dios invisible, el pagano prefiere deificar las criaturas, crearse sus propios dioses y tratar de ser feliz de propia fuerza. Así que la diferencia entre Cristianismo y paganismo es moral. Los que adoran sus propias pasiones y elevan a religión su egoísmo, los concibe San Agustín como unidos en una ciudad, mientras que los adoradores del verdadero Dios y despreciadores de sí mismos forman otra comunidad, que es la ciudad de Dios. La ciudad terrena se envanece de sí misma; la ciudad celestial, de su Señor. Aquélla se satisface con los bienes de la tierra; ésta usa de los bienes de la tierra como peregrina.

Fué Caín el fundador de la ciudad terrena. La Biblia dice que fundó una ciudad. Abel, en cambio, fué el fundador de la ciudad de Dios. Después llegó a ser el Estado romano politeísta la capital de la ciudad terrena. En cambio, cuando el Estado es moral y sirve a Dios, entra en relaciones íntimas con la ciudad celeste. El Antiguo Testamento, según San Agustín, nos describe las dos ciudades. «Hay en él dos formas de la ciudad terrena: una que nos muestra su propia actualidad; la otra nos muestra, a través de la propia actualidad, el Estado divino». El Estado puede convertirse en miembro de la ciudad celeste, cuando en él se cumplen los mandamientos cristianos.

En el curso del tiempo y con la conversión del Estado pagano no desaparece la ciudad terrena o de los hombres, sino que sigue siendo la comunidad

de los que viven según los mandamientos de los hombres, mientras que la ciudad de Dios está constituída por los hombres que viven según los mandamientos de Dios. Estas dos sociedades o ciudades son inseparables en la tierra : *in hoc interim saeculo duas civitates perplexas quodammodo diximus invicemque permixtas*. Sólo el día del Juicio Final será posible que se separen del todo. Actualmente los cristianos egoístas pertenecen a la ciudad terrena.

En el fondo se trata de la solidaridad mística, y no mística, que une a los hombres en el mal y en el bien. La ciudad terrena está fundada por el pecado de Adán. No se puede hacer un mal, sin crear un estado de cosas que induzca a hacer otro mal. La ciudad de Dios, en cambio, está fundada en la Redención. No es posible tampoco hacer un bien que no sea la semilla de otro bien. La interpretación cristiana de esta solidaridad moral humana es la de que todos pecamos en Adán y a todos nos vino a redimir Nuestro Señor. Pero la idea de la solidaridad moral de los hombres es valedera aun sin esta concepción mística del mal y del bien.

La Iglesia y el Estado.

La doctrina de San Agustín sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado no habría ejercido la influencia que ha tenido en el mundo si el santo creyera que el Estado es meramente la sociedad de los pecadores y de los soberbios. Pero lo que el santo ha expuesto es que el Estado y la Iglesia tienen de co-

mún el origen, que es Dios; el fundamento, que es la justicia, y la finalidad, que son el orden y la paz. Es verdad que se trata de sociedades diferentes. El Estado se ocupa de intereses preferentemente materiales; la Iglesia, de intereses espirituals; el Estado es una autoridad física; la Iglesia es una autoridad moral; el Estado gobierna espada en mano; la Iglesia no defiende su autoridad más que con sanciones espirituales; el Estado manda a un pueblo determinado; la Iglesia es universal; el Estado evoluciona y cambia; la Iglesia es eterna.

San Agustín sostiene que cada una de estas dos sociedades mantiene respecto de la otra soberana independencia. El Estado tiene instituciones, tribunales, ejércitos, impuestos que organiza a su gusto, sin que nadie pueda disputarle la legitimidad de la gestión. La Iglesia, a su vez, tiene su doctrina, su culto, su disciplina, sus tribunales canónicos, sus bienes. Se rige sin consentir intervenciones extrañas. Ambas son sociedades perfectas. El cristiano ha de pagar sus impuestos y ha de rendir los honores debidos a las autoridades del Estado. Lo que no debe hacer es consentir que su fe se halle a merced de lo que quieran estas autoridades seculares.

Pero dos poderes que tienen de común el origen, el fundamento y la finalidad, no pueden desconocerse mutuamente, sino que han de entrar en relación. Los súbditos del Estado son los mismos que los de la Iglesia, y viceversa. La conciencia de estos súbditos no puede partirse en dos pedazos, uno para el Estado y otro para la Iglesia. El Estado, según San

Agustín, está interesado en reconocer en la Iglesia la gran escuela de la moral, del civismo y de la fraternidad. No cesa de enseñar las virtudes cardinales: templanza, fortaleza, justicia y prudencia, pero además las hace entrar en la vida. De los preceptos divinos nacen los deberes de la sociedad, sobre todo la unión y la concordia de los ciudadanos. El amor de Dios se conoce en el amor del prójimo. Es, por tanto, interés del Estado la prosperidad de la Iglesia. Y, de otra parte, ¿no es evidente que sin la espada del Estado corre peligro la Iglesia, cuando la ciudad se halla amenazada por un enemigo que lo es al mismo tiempo de la Iglesia?

San Agustín es, por eso, gran patriota. En la jerarquía de los deberes la patria viene, a su juicio, inmediatamente después de Dios y antes que el padre y que la madre. La patria de San Agustín era Roma. Otros africanos, como los donatistas, sintieron oscuramente que su patria no era Roma, y al sublevarse por su fe religiosa lo hicieron también por su tierra nativa. Pero San Agustín era un ciudadano de la cultura antes que de la tierra. Su cultura era de Roma. Su patria fué también Roma. Vivió y murió para Dios y para ella.

TROELTSCH Y EL PESIMISMO DE SAN AGUSTÍN.

El error de Gierke sobre San Agustín consistía, como hemos visto, en suponer que el santo refería su ciudad de Dios a la Iglesia y su ciudad de los

hombres al Estado. Ernesto Troeltsch, jurista, filósofo, historiador, teólogo y economista, dedica su obra maestra: *Las doctrinas sociales de las iglesias y sectas cristianas* (*Dis soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, editor Mohr, Tübingen), a examinar la influencia de las distintas iglesias sobre la vida secular, y no puede incurrir, dado su saber especialista, en el error de Gierke, cuarenta años atrás; pero también supone que el santo menosprecia la vida política y social, a menos que esté dirigida por la Iglesia, y lo supone con la misma falta de fundamento que su ilustre predecesor.

Dice Troeltsch que el santo no se cuidó de preconizar ninguna clase de reformas sociales, porque creía que la tiranía y la servidumbre se debían al pecado original y había que soportarla; que el Estado era, según su origen, «la organización del pecado» y «el compendio del mundo», y que sólo por la influencia de la Iglesia podían mejorar el Estado y la sociedad, capacitando el imperio a la Iglesia para una actividad más plena y sin obstáculos «y consagrando, santificando y espiritualizando la Iglesia todo el tejido de los fines mundanos», por medio del amor de Dios, con lo cual se convierte el Estado, de organización del pecado, en «organización contra el pecado». En resumen, Troeltsch viene a decirnos que, para San Agustín, el ideal del Estado no ha de medirse por el derecho natural, sino por la comunidad de los creyentes.

También dice Troeltsch que San Agustín entendía la gracia divina de los emperadores en el sentido de

que había que aceptar los Césares sin Dios como castigos del cielo y punición de los pecados, y de esta actitud fatalista respecto de los males sociales y del Estado deduce Troeltsch que, dado el dualismo de la Iglesia y el Imperio, ambos universales en aquel tiempo, no era posible que surgiera en la antigüedad el concepto de una cultura unitaria cristiana, en lo cual tiene razón, porque no hemos de atribuir a San Agustín las ideas que sólo pudieron defenderse, con carácter realizable, muy entrada la Edad Media.

Atribuye Troeltsch estas doctrinas de San Agustín a su pesimismo respecto del Estado de su tiempo, pesimismo real, si se recuerda que en sus años entraron los vándalos en España y en Africa, y Alarico en Roma, pero este pesimismo no llevó al santo a menospreciar la importancia de los deberes cívicos ni en su conducta personal ni en su doctrina de la sociedad y del Estado. Si la Roma de aquel tiempo no era tan moral y tan fuerte como San Agustín hubiera deseado, la culpa no era del santo. Miradas las cosas desde nuestro tiempo, no parece posible que hubiera remedio para el Imperio romano de Occidente. En el siglo de San Agustín se caía a pedazos. De haber habido algún remedio había de encontrarse, como quería el santo, en el apoyo mutuo de la Iglesia y el Imperio, como se le encontró al Imperio de Oriente, que vivió otros mil años, y acaso existiría en la actualidad sin el cisma que lo apartó del mundo occidental.

LAS IDEAS POLÍTICAS DEL SANTO.

El error de Troeltsch es inicial. San Agustín no asocia el «Estado» y el «mundo» como Troeltsch dice, ni tampoco emplea siempre la palabra «mundo» en el sentido, peyorativo, de todo lo que incita a pecado, sino que «mundo» es también en sus páginas el mundo de los buenos, que Dios quiere salvar. Tampoco creía San Agustín que el Estado fuera «el compendio del mundo» y la «organización del pecado». De haberlo creído no habría escrito a su amigo Macedonio que el representante del poder terreno «debe acordarse en sus actividades de la república celeste». Pocas páginas compuso más sarcásticas como las que dedicó a burlarse de los que se imaginan que el Estado no debe preocuparse de «si son buenos o virtuosos sus vasallos», sino de «si obedecen las órdenes de los reyes». La idea de que el Estado no debe cuidarse sino de garantizar la propiedad y de facilitar diversiones al pueblo era repugnante a nuestro santo. San Agustín mantenía el principio de que el interés mayor de gobernantes y de gobernados consistía en velar por que los fundamentos de la vida pública fueran siempre los principios morales. Y por creer que estos principios morales encontraban su realización más completa en el Cristianismo, San Agustín quería que el emperador consagrase sus poderes legislativos y ejecutivos al servicio de las ideas cristianas.

Lejos de abandonar la vida secular al pecado, San Agustín acepta y refuerza la idea de Cicerón sobre

el origen de la ley, cuando niega que la haga nacer la opinión de un príncipe o el voto de una asamblea, «porque si los votos creasen el derecho, podría llegar un día en que fuera justo robar, cometer adulterio o fabricar falsos testamentos». Cicerón define la ley como «la razón suma que ordena las cosas que han de hacerse y prohibe las contrarias», y San Agustín precisa el concepto diciendo que «la ley es la razón divina y voluntad de Dios, que ordena conservar el orden natural y prohibe perturbarlo».

No es verdad, de otra parte, que San Agustín sostenga que el Estado proceda del pecado. Del pecado proceden la tiranía y la servidumbre, pero no el Estado. El Estado se funda en la justicia. La sociedad es hija, según San Agustín, «de la ley natural que empuja a los hombres a concertar alianzas con sus semejantes, para gozar con ellos de la paz, en todo lo posible». No hay sombra de pecado original en este afecto que liga a los hombres. Pero, además del anhelo de seguridad, los hombres están ligados «por los lazos más estrechos de la sangre». Tampoco hay pecado original en esta solidaridad humana. Tampoco en el origen de la autoridad. Alguien ha de asegurar la ejecución de los deberes cuyo cumplimiento es necesario para asegurar la concordia entre los hombres. Y así como en el individuo debe mandar el alma y en la familia el padre, en los pueblos debe mandar alguien. ¿Cómo elegir a este alguien? San Agustín dice que es el mejor el que debe mandar: *Optimo cuique dominatum ab ipsa natura da-*

tum. Lo que manda en el hombre, en la familia y en la ciudad es lo que hay de mejor.

Por último, se engaña Troeltsch al afirmar que por creer San Agustín que la tiranía y la servidumbre eran consecuencia del pecado, tenía que faltarle todo pensamiento de reforma social. Es claro que San Agustín no podía esperar del Estado romano del siglo V una organización de seguros sociales como la existente en Alemania y la Inglaterra actuales, pero creía deber del Estado proteger a los pobres en todo lo posible y asentó el principio de que la totalidad de los cristianos forman una república, principio en que las reformas sociales se inspiran.

La prosperidad de las naciones.

Queda aún por esclarecer el supuesto pesimismo histórico de San Agustín. Pesimista no es el hombre que cree que las cosas andan mal cuando van mal, sino sólo cuando supone que los males no tienen remedio. Una concepción pesimista de la historia es la de Oswald Spengler en su *Decadencia de Occidente*, porque supone que las civilizaciones tienen, como los hombres, la existencia medida y que la nuestra pasó hace tiempo su juventud y madurez y no le queda ahora más vida por delante que la decreciente de los viejos.

El gran Chesterton ha protestado de esta idea. Cree absurdo suponer que a un pueblo se le caigan los dientes y que a otro le salga la barba. Los pueblos se renuevan con las generaciones, y si la primera

generación puede ser decadente, la milésima, en cambio, puede erigirse en modelo de energía. Y a las palabras de Chesterton podemos añadir que no existe una ley natural que condene los pueblos a la muerte. Los japoneses se jactan de que su dinastía tiene dos mil quinientos años de existencia. Puede durar otros dos mil quinientos. Puede ser destronada o extinguirse cualquier día. El Japón mismo prolongará acaso su historia hasta el día del juicio final. Y es que la generación y la vida de los pueblos es de distinto orden que la de los individuos. La espada y una idea fundadora los engendra, y duran mientras sus hijos conservan la voluntad de que dure y las virtudes que dan eficacia a esta voluntad.

Este era también el pensamiento de San Agustín. El santo dice a los romanos que si leyeran a los profetas y el Evangelio, así como los hechos de los apóstoles y las epístolas canónicas, encontrarían «en estos admirables escritos gran abundancia y copia de máximas saludables», y si oyesen y aprovechasen estos preceptos (el santo no dice que necesitarían para ello convertirse al cristianismo, ni necesita decirlo, porque no defiende en este argumento sino la moral universal) los reyes de la tierra y todas las naciones juntas, «no sólo ilustraría y adornaría la república con su felicidad las tierras de esta vida presente, sino que subiría a las cumbres de la vida eterna, para reinar eternamente y con perpetua dicha» (*La ciudad de Dios*, libro II, capítulo XIX).

Y si la virtud lleva a los pueblos a la eternidad, son, en cambio, los vicios, la lujuria y la avaricia

los que los empujan a emprender conquistas que son el fundamento de su ruina ulterior, que fué el caso de Roma, cuando no los hacen decaer desde luego, como a muchos de los pueblos conquistados por Roma. Así dice el santo. Y no necesita que la totalidad de los ciudadanos sean virtuosos para que el pueblo se salve. Lo que hace falta, y basta, es que las clases gobernantes fomenten la actividad en el interior, el imperio justo en el exterior y un ánimo libre para el consejo, sin inclinación al delito ni al vicio. La prosperidad de los pueblos depende de que sepan posponer los gobernantes sus intereses privados a la salud pública. Sin una minoría directora inspirada en estos principios no podrá prosperar ningún pueblo.

El patriotismo del santo.

San Agustín fué, sin duda, gran patriota. «Ama siempre a tus prójimos, y más que a tus prójimos, a tus padres; y más que a tus padres, a tu patria; y más que a tu patria, a Dios», dice en *De libero arbitrio*. «La patria es la que nos engendra, nos nutre y nos educa... Es más preciosa, venerable y santa que nuestra madre, nuestros padres y nuestros abuelos», dice otro texto del mismo libro. «Vivir para la patria y engendrar hijos para ella es un deber de virtud», se lee en *La ciudad de Dios*. «Pues que sabéis cuán grande es el amor de la patria no os diré nada de él. Es el único amor que merece ser más fuerte que el de los padres. Si para los hombres de

bien hubiese término o medida en los servicios que deben rendir a su patria, yo merecería ser encusado de no poder servirla dignamente. Pero la adhesión a la ciudad crece de día en día, y a medida que más se nos aproxima la muerte, más deseamos dejar a nuestra patria feliz y próspera», escribe en una de sus cartas.

Gierke, sin embargo, ha elogiado a San Agustín y a todo el cristianismo por haber hecho desaparecer el carácter omnímodo del Estado. Después del triunfo del cristianismo, dice: «El hombre no era ya meramente ciudadano ni la sociedad meramente Estado. Empezó su camino de triunfo el apotegma de que se debe obedecer a Dios más que a los hombres y ante El comenzó a hundirse la omnipotencia del Estado pagano».

Estos conceptos son indiscutibles, pero de ellos no debe deducirse que las limitaciones morales que el cristianismo y las ideas de San Agustín imponen al Estado lo tienen que debilitar forzosamente. Al contrario, lo fortalecen, como fortalecen a los hijos esas mismas limitaciones, impuestas por el cariño de padres y maestros. Hay quien tiene el concepto de que toda limitación es debilitamiento. Ningún arquitecto ha creído nunca que una casa sea más débil por ser su altura limitada. Tampoco cree ningún padre de familia que su hijo se debilite por prohibirle los hábitos que conduzcan a su enervamiento. El crecimiento de un Estado es saludable en ocasiones y perjudicial en otras. Si tiende a efectuarlo por medio de guerras injustas, que multipliquen sus enemigos

exteriores y que destruyan interiormente sus hábitos de trabajo y previsión, más patriota será el ciudadano que se oponga a las injusticias de su patria que el que las sirva incondicionalmente.

El Estado no es Dios; la patria no es tampoco Dios. Debemos amarla, según el santo, más que a los propios padres y más que a todo el mundo, después de Dios. Pero, por su bien mismo, por su grandeza misma, no debemos amarla por sí misma, sino en Dios, como tampoco debemos amar por sí mismos a nuestra mujer o a nuestros hijos. Si la amamos en Dios, es decir, si nos sacrificados individualmente por la patria y al mismo tiempo empleamos toda la influencia política que tengamos en hacer que la patria nuestra sirva a su vez los principios de la justicia universal y los intereses generales de la humanidad, perdurará y prosperará la nacion nuestra. Pero si la convertimos en ley absoluta y si nos persuadimos y logramos persuadir a sus gobernantes de que los intereses del Estado tienen que ser justos por ser del Estado, haremos con ella lo mismo que con los hijos y la mujer a quienes se lo consintamos todo por exceso de amor, y es que los echaremos a perder. La patria no es solamente paternal. Es también hija de nuestro afecto y de nuestras obras. Esto me parece ser el pensamiento de San Agustín.

(De «La Prensa», de Buenos Aires, 19 de julio de 1931.)

I N D I C E

Páginas

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 15 DE FEBRERO DE 1958 EN
LOS TALLERES DE GRÁFICAS BENZAL,
HARTZENBUSCH 9, MADRID